

المعرفة والاعتقاد

مقاربة عبر - مناهجيّة في أنساق الفكر الإسلامي

إدريس هاني


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الاخرى لرجح إيمانه
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

إدريس هاني

من المغرب العربيّ، متخصّص في الفلسفة والفكر الإسلاميّ، له عدد من الدراسات المقدّمة إلى المؤتمرات والمجلات العلمية، وله عدد من الكتب المنشورة منها:

- المفارقة والمعانقة رؤية نقدية في مسارات العولمة وحوار الحضارات، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠١.
- حوار الحضارات، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠١.
- الإسلام والحداثة: إحراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.
- خرائط أيديولوجية ممزقة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٦.

ما وراء المفاهيم: من شواغل الفكر العربي المعاصر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٩.

أخلاقنا في البحث عن فلسفة أخلاق بديلة، مركز الحضارة، بيروت، ٢٠٠٩.

المعرفة والاعتقاد

مقاربة «عبر ـ مناهجيّة» في انساق الفكر الإسلامي

إدريس هاني

المعرفة والاعتقاد

مقاربة «عبر ـ مناهجيّة» في أنساق الفكر الإسلامي



المؤلف: إدريس هاني
الكتـاب: المعرفة والاعتقاد: مقاربة «عبر ـ مناهجيّة» في أنساق الفكر الإسلامي
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2012
ISBN: 978-614-427-004-2

Knowledge and Believing: a Transdisciplinary approach in patterns of Islamic thought

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization for the development of Islamic thought

بيروت ـ بئر حسن ـ بولفار الأسد ـ خلف فانتزي وورد ـ بناية ماميا ـ ط5

تلفاكس: 826233 (9611) ـ 820378 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
info@hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

الفهرس

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز

الاعتقاد والإيمان يبتني من وجهة نظر إسلاميّة على المعرفة، قبل أن يكون مبنيّاً على أيّ شيء آخر، هذا إذا صحّ بناؤه على غير ذلك. وما يكشف عن هذا الأمر هو التعبير في القرآن الكريم عن الدعوة إلى الاعتقاد بصيغة الأمر بالعلم، سواء أكان ذلك في مجال الأمر بالعلم بوحدانية الله، أم العلم بصفاته وأفعاله كالرزق والخلق وغير ذلك. بل إنّ الاعتقاد هو حالة معرفيّة ويقين راسخ بمضمون المعتقد وتصديق بصحته.

ثمّ إنّ المعتقد لا يستقرّ إلا إذا قامت أركانه على قواعد منهجيّة واضحة المعالم، وإلا فإنّه ينهار وسرعان ما يتلاشى، لظهور الخلل في مفرداته، وتناقض مفردة اعتقاديّة منه مع مفردة أخرى. والمناهج المرشّحة لتأسيس المعتقد على قواعدها متنوّعة تنوع المعقتدات أو أقلّ أو أكثر بقليل. وكما المناهج تتعدد وتختلف في ما بينها، كذلك تتعدّد الأفكار المركزية الحاكمة على تفاصيل بعض المنظومات الاعتقادية. والسؤال الذي يطرحه الكاتب إدريس هاني هو حول القدرة على خرق

الحواجز المنهجيّة باعتماد العبرمناهجية؟ سؤال يحاول الكاتب معالجته وفكّ مغاليقه على مدى صفحات الكتاب، ناقداً في بعض الأحيان ومؤسساً في أحيان أخرى فاتحاً الباب أمام الأسئلة، ومقدّما الأجوبة في حالات عدّة. لا يدّعي الكاتب ولا ندّعي له التوفيق في النتائج التي وصل إليها، ولكنّنا ننسب إليه شرف المحاولة، وإنعام النظر في الكشف عن البنى المنهجيّة التي بني عليها المعتقد في الإطار الإسلاميّ، لتظهير ما يصحّ البناء عليه وما لا يصحّ. وما التوفيق إلا من عند الله.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
بيروت، 2012

مدخل
موقع العقائد في منازل المعرفة

«أوّل الدين معرفته»

الإمام علي بن أبي طالب (ع)

«لا يوجد تاريخ العلم إلّا إبستيمولوجياً، كما
لا توجد إبستيمولوجيا إلّا تاريخيّاً»

الموسوعة العالميّة

يتشاكل الفكر العقائديّ مع سائر أشكال التفكير الأخرى بخصوص المشكلات المعرفيّة العامّة التي تواجه أنواع النشاط الذهني كافة، ما دام حيّز الفكر العقائدي هو أيضاً يتمثّل الشروط المعرفيّة ذاتها ومنازلها من البرهانيّة والبيانيّة والعرفانيّة بحسب التقسيم الأثير لناقد العقل العربي محمد عابد الجابري. ما يفسّر فروق التفكير العقائدي ما بين جمهور العوام وخصوص أهل الصنائع كالفلاسفة وأهل الكلام: ولكن قبل ذلك، لا بدّ من تسليط الضوء على ما يجب إيضاحه؛ وهو العقيدة بوصفها إحدى أبرز المشكلات في التصوّر الحديث للعلم والمعرفة. فلا

عجب إن تساءل الغرب الكلاسيكي حول مصير فلسفته الحديثة؛ ذلك أنّ أعمال أوغيست كونت لم تنجح في تغيير وجهة النظر الغربيّة كلّيا إلى ضرب من العلمويّة الصلبة التي اختزلت ما يجب أن يكون عليه الفكر الإنسانيّ، في أن لا يكون أبعد من مجرد معرفة تعكس حقائق العالم الموضوعي، وقد ظنّ حتّى جمهور العلمويّين بعده أنّ الفكر يمكن تجريده من عوارض الاعتقاد، وتمكينه من مباشرة موضوعه الواقعي بإيجابيّة. وهذا الشطط الذي أدركت الفلسفة الغربيّة المعاصرة حجم الأضرار التي جلبها على العقل الإنسانيّ في شتّى تمظهُرات النشاط النظري والعملي الحديث، جعل العقيدة عدو العلم. فالتحقيب الكونتي للعلم يخضع لما سمّاه «قانون الحالات الثلاث»: المرحلة اللاهوتيّة والمرحلة الميتافيزيقيّة والمرحلة الوضعيّة. ففي المرحلة اللاّهوتيّة، يتركّز فكر الإنسان حول الأسباب المفارقة والعلل الأولى خلف الظاهرة، بحثاً عن المحرّك الأول، بينما لا تختلف المرحلة الميتافيزيقيّة عن هذا الطموح سوى في أنّها تُغيِّر من وجه هذا المفارق لتبحث عن أسباب أخرى غامضة ثاوية في صلب الظواهر. ويبلغ الفكر العلميّ دقّته وواقعيّته ـ إن شئت القول ـ مع المرحلة الوضعيّة (الإيجابيّة) التي تكتفي بملاحظة العلاقات بين الظواهر وفهمها.[1] ولا شكّ في أنّ ذلك كان منطلقاً لتعميم هذه النزعة على الثقافة العلميّة والفلسفيّة في الغرب الحديث، وهي لحظة جعلت العلم مناهضاً للمعتقدات بما فيها الميتافيزيقيا التي ألحقها كونت باللاّهوت من حيث نزعتها إلى التفسير

---

(1) Auguste Compte (1798 - 1857), **Cours de philosophie positive,** 8 Édition complétée le 17 février 2002 à Chicoutini, Québec, edition revue et corrigée le 8 Novembre 2006.

والبحث عن علل أولى لتفسير وجود الظواهر. ولَكَم ذاق العالم من ويلات هذا التصوّر الصّلب؛ ولكن الغبيّ في آنٍ معاً. ودائماً كان قدر الفكر الإنسانيّ الذي لم تستطع هذه النزعة التمكّن منه، أن يبتهج بقدر ما يتفهّم سبب هذا التطرّف في فهم العلم ووظيفته. ولعلّ واحداً من أوجُه غباء هذه النظرة أنّها سعت لإقناع أجيال من المفكّرين الماديّين بأنّهم يدركون كيفيّة اشتغال الذهن البشري. ولا شيء أنكر من هذا التصوُّر اليوم بعد الانقلاب الكبير الذي عرفه الفكر الحديث وهو يعيد النظر في موقفه من المعتقدات وبقيّة القوى التي أبعدتها هذه النظرة المتعسّفة إلى العلم. لقد عاش العالم على إيقاع من العقلانيّة السخيفة التي اختزلت النشاط الذهني والإبداعي للإنسان في قوانين تفكير انقلبت عليه حصراً وانسداداً، حيث بدت العلمويّة التي شكّلت في فترة من الفترات موضة الغادي والبادي في المجال الغربيّ، أشبه بشيءٍ من البؤس الفكريّ الذي أظهر كم كان الغرب الحديث في مغامرات البحث عن صيغة لقتل الإله، جريئاً للغاية؛ لكنّه سطحيٌّ حدَّ البؤس. وليس أكثر سطحيّة من فكر أزاح المعتقد ودوره في عملية التفكير نفسها. فمحاربة المعتقدات رأساً بعد تكهّن مستقبل بشريّ خالٍ من مجال المقدّس والاعتقاد، بحثاً عن اليقين العلمي الأمبيريقي، لا يُفهم إلّا إذا اعتبرنا أن العلمويّة نفسها ستصبح عقيدة توجّه كلّ أشكال التفكير الماديّ خلال القرن التاسع عشر. وليس من قبيل المفارقة أن يكون داعية موت الإله نيتشه هو أكثر الفلاسفة الغربيّين الذين ناهضوا طريقة التفكير الغربيّ وعقلانيّته المفرط، ليفتح المجال أمام سائر الأبعاد الإنسانيّة الأكثر استبعاداً في منظور النزعة العقلانيّة والوضعانيّة وغيرها. وبفضل هذه الرّجة النيتشيّة اهتزّ قرار الأيديولوجيا الغربيّة الجديدة. ومع ذلك لا ننسى أنّ خدمةً لا نظير لها

كان نيتشه قد قدّمها للاّهوت؛ التأثير الذي أحدثته هجوماته على المسيحيّة كما يذكر بول تيليش في تاريخ الفكر اللاهوتي.[1] كان البحث حثيثاً عن إله بديل لأوروبّا ومغايرٍ لإله الكنيسة. إذ حينما انهار مفهوم العدالة، وساهم اللاّهوت في تديين التحكّم بمصير المجتمعات وقمع إرادة المعرفة، كان ذلك كافياً لانهيار عقيدة الإله واستبدالها بديانة الإنسان التي أسّس فكرتها أوغيست كونت. هذا التصوّر انتهى اليوم إلى غير رجعة. وقد آن للفكر الغربي الحديث ألّا يظلّ حديثاً. بل غدا كلاسيكيّاً بعد الثورات الفكريّة والفلسفيّة التي شهدها القرن العشرون؛ والتي عانقت مجدّداً ما استبعدته الأصوليّة العلمويّة والنزعات الماديّة المغالية. اليوم بتنا نتحدّث عن تداخل العقلاني مع اللاّعقلاني في عملية التفكير. ومساحة الخيال الخلاّق غدت أوسع من ذي قبل. فالأنساق التي ينسجها العلم والدين جنباً إلى جنب وفي تعايش مستمر، متفاعلة في المجتمع الواحد بل داخل الذهن الواحد[2]، لم تترك مجالاً لاستمرار فكرة طرد العقائد من مجالات الفكر العلمي. لم يعد العلم مجرَّد إجراءات برهانيّة صرفة لا دخل فيها للخيال، بل إنَّ المعرفة هي «عمليّة نشيطة شموليّة، وهي حصيلة التصوير والذاكرة والتعقل»[3]. وما زالت آثار الوضعانيّة مترسِّبة في مناهج التفكير العلمي. كما لا تزال العقائد تحتلُّ منازل مثيرة للريبة

---

(1) مراد وهبة، «**نيتشه وعلم اللاّهوت**»، مجلة الملتقى، العدد 16، مايو/ أيار 2007م، ص25.

(2) بناصر البعزاتي، **الاستدلال والبناء**، ط 1، دار الأمان، الرباط، 1999م، ص125.

(3) بناصر البعزاتي، **تداخل التعقل والتخيل**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 117، تكوّن المعارف، ط1، مطبعة النجاح، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2005م.

رغم كلّ هذا النضال المستميت لإعادة الاعتبار إلى الإنسان في كليّته. فما يتجاوز العقل والبرهان في نظر هؤلاء يقع تحت العقل لا فوقه، على عكس ما يعتقد أهل العرفان، أو أهل العقل المستقيل بتعبير محمد عابد الجابري. وهذه الرواسب ظلّت سارية المفعول في الفكر الغربي كما ظلّت سارية المفعول بشكل أفظع في الفكر العربي المعاصر. فقد تولّدت عن الشدّ والجذب بين العلمويّة وخصومها، إعادة تأسيس قولها على أُسس مموَّهة تتظاهر بانفتاحها؛ إنّه شكل من العلمويّة الجديدة (neo-scientisme). وهي ما زالت وفيّة للنهج العلمويّ التقليديّ. وكما يصفها نيكولسكو، فهي وإن كانت تتظاهر بعدم إنكارها لأهميّة الحوار بين العلم وسائر المجالات الأخرى للمعرفة، لا تتخلّى عن مصادرتها التقليدية، من حيث نفي حدود قدرة العلم على تقديم تفسير كلّي للظواهر، فضلاً عن تنكّرها لقيمة البحث الميتا ـ خطابي (metadiscours) والميتا ـ نظري (metatheorie)[1]. ومع أن غاستون باشلار ليس علمويّاً غالياً، إلّا أنّه في محاولة تحقيبه للعلم، واعتبار أواخر القرن الثامن عشر هذه بداية الفكر العلمي، في ما وَسَم ما قبلها بحقبة ما قبل التفكير العلمي، يصلح باشلار لأن يكون مثالاً عن تأثير تلك النظرة الموضوعية، من حيث أقرّ بصورة لا تقلّ مبالغةً عن أيّ وضعاني آخر، بالموضوعية الخالصة[2]. ومع أننا نحتفظ لباشلار بآراء تسعف النظرة المنفتحة والأكثر جدلية في مسألة الذاتي والموضوعي، فإنّ توترات التأثير الوضعاني تطفو بين الفينة

(1) بسراب نيكولسكو، **العبر مناهجية**، تعريب: ديمتري أفييرينوس، ط1، مكتبة إيزيس، دمشق، 2000م، ص134.

(2) بناصر البعزّاتي، **خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة**، ط 1، دار الأمان، الرباط، 2007م، ص92.

والأخرى، حتّى إنّ الدماغ لم يعد الآلة المناسبة إطلاقاً للفكر العلمي، بل غدا هو نفسه عقبة أمام هذا الفكر من حيث هو منسّق بين الحركات والاشتهاءات؛ ولذا كان لا بدّ من «التفكير ضد الدماغ»[1]. وما يضمن انفتاحيّة الطريقة الباشلاريّة المميّزة لها عن عموم الوضعانيّين المتطرّفين ـ على الأقل من أوغيست كونت وهانز رايشينباخ ـ جملة أمور ليس آخرها حينما يعتبر التطور مستوعباً للنظريّات القديمة، لكن على أساس تفكيرها وفق الجديد، كما يشفع له قلّة التطرّف في قطعيّة الطريقة العلميّة حينما يعتبر أنّ «كل مقالة في الطريقة العلميّة ستكون دائماً مقالة ظرف، ولن تصف بنية نهائية للفكر العلمي»[2]. ومع أنّ نقد العلم اليوم يؤكّد أنّ الخيال لا يبحث عنه كمزاحم لأبنية البرهانيّة، بل هو جزء من عملية التفكير التي تنطلق مع أو قبل الفرضيّة نفسها كما سنشير لاحقاً، فإنّه ما يزال لا يملك الجرأة الكافية للاعتراف بأنّ حقبة كاملة من التفكير ضدّ الدماغ بتعبير باشلار، وضعته في أسوأ منازل المعرفة، ومن أبرز عوارضها افتقاد الغايات وتزلزُل وضعيّة الإنسان مع كلّ منجز علمي جديد. ومن هنا، نرى وجود ثلاث مشكلات تتعلّق بإبستيمولوجيا الفكر العقائدي، وموقعه في منازل العلم والمعرفة:

الأولى: تتعلّق بإمكانيّة التأريخ للفكر العقائدي. وسنعمل على إثبات أنّه تأريخ ممكن؛ لكن بشرط تغيير فكرتنا عن مفهوم التقدّم في عموم المعرفة كما في خصوص الاعتقاد.

---

(1) غاستون باشلار، **تكوين العقل العلمي**، تعريب: خليل أحمد خليل، ط 2، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1982م، ص200.

(2) غاستون باشلار، **الفكر العلمي الجديد**، تعريب: عادل العوا، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1983م، ص137.

الثانية: تتعلّق بسؤال الموضوعية في الفكر العقائدي. وسنعمل على إثبات أن إحراز جانب ضروريّ منها أمر ممكن؛ لكن بشرط الاعتراف بتداخل الذاتي والموضوعي، وأن هذا التداخل هو عين الموضوعية.

الثالثة: تتعلّق بسؤال المنهجيّة. وسنعمل على إثبات أنّ المنهجيّة وحدها لا تكفي، بل لا بدّ من شدّ عضدها بفهم يرقى بها إلى ما بعد المناهجيّة. أي إلى العبرمناهجيّة. ومن هنا، تنقسم هذه المعالجة إلى قسمين:

ـ القسم الأول، خصّصناه لتناول جانب من الإجابات عن التساؤلات السابقة، وهو يعالج الجانب الإبستيمولوجي للفكر العقائدي.

ـ القسم الثاني، خصّصناه للمعالجة التطبيقيّة على أنساق التفكير العقائديّ في الإسلامي.

القسم الأول



في إبستيمولوجيا الفكر العقائدي

مدخل

لا تبدو سهلة مهمة البحث، في التحوّلات التي عرفها القول العقائدي في الإسلام منذ القرن الهجري الأول حتّى يومنا هذا. ربما لو انحصر الأمر في مجرّد عرض وصفيّ لمعظم الأفكار التي شكّلت مدار نقاش وجدل عقائدي في التاريخ الإسلامي، كما فعل مؤلّفو كتب الملل والنحل بوصفهم النموذج الأول لمؤرخي الأفكار الإسلاميّة، لو انحصر الأمر في ذلك لكان أهون، لكن الأمر أبعد من سؤال التحقيب السّاذج لتيارات الفكر الإسلامي ومدارسه، ما دام ليس في وسع مؤرّخ العقائد والأفكار أن يتجاوز سؤال الاستحقاق الإبستيمولوجي من حيث إن مفهوم التطوّر هنا هو في حد ذاته مفهوم إشكالي. فإلى أيّ حدّ يا ترى يصحّ الحديث عن ممارسة موضوعية للتأريخ للقول العقائدي من دون الوقوع في محذوراته التي يعد رئيسها محذور التحيّز بدلالاته العصبية السياسية والمذهبية؟ فإذا كان تاريخ العقائد وتطوّرها لم يجر خارج تحكمات سلط غير سلطة المعرفة وقوانين تطوّرها، فهو إذن تاريخ يكاد لا ينفك عن الأيديولوجيا. وبالتالي، إن كان قدر تاريخنا لم يحقّق موضوعيته في مداه السياسي، فأنّى له تحقيقها في مجال التفكير العقائدي

الذي ما انفكّ هو الآخر عن الرهانات السياسية، إن كعنصر مساند لخياراته أو كضحيّة من ضحاياها. ففي تاريخ السياسة كما في تاريخ العقائد، نصبح أمام متغلّبين وضحايا، ما يجعل تاريخ سياساتنا وعقائدنا خاضعاً رغماً عنه لجدل الفعل وردود الفعل المؤسّسين للتحيّز المنهجي والمذهبي والسياسي. من ناحية أخرى، تبرز إشكاليّة موضوعية أخرى يتوقّف عليها اختيارنا الحاسم بين موقفين هما غاية في الأهميّة: هل الأمر يتعلّق بصيرورة طبيعيّة بين هذه الأنساق؛ بحيث يمثّل كلّ نسق سابق ماضياً لنسق لاحق، أي شكلاً من تراتبية السبق واللحوق الزمنيّين التاريخيّين بين الأنساق، قوامها التراكم المتّصل والمتطوّر للتفكير العقائدي ومناهجه، أم أنّ الأمر يتعلّق بتعايش أنساقٍ وتطورٍ يجري ويمكن أن يجري دائما داخل مكوّناتها، لا تطوّر حاكم لتحوّلات ما بينها؟

ثم تبرز إشكاليّة الموضوعية في تناول الموضوع سواء أوقَع الاختيار على المنهج التاريخي أم على المنهج البنيويّ. وهو إشكال يتعلق بالموضوعيّة نفسها. فهل الموضوعيّة ممكنة في معالجة العقائد أولاً ثم تاريخها ثانياً أو كمال أنساقها ثالثاً؟ ثم هناك إشكاليّة المنهج في تناول مباحث الاعتقاد. فهل من الضروري الوفاء للمنهج الواحد في فهم حقائق الاعتقاد، أم أنّ المطلوب فتح المجال لتعدّد المناهج؟ وكيف تحقّق الانتقال من منهج إلى آخر وما جدوى ذلك، وكيف نستطيع أن نتفكّر العقائد من خلال مناهج متعدّدة بينما موضوع العقائد واحد؟

يبدو ذلك جانباً من التساؤلات المشروعة التي يثيرها العنوان، ولا يمكن تجاوزها بالسهولة التي يرتضيها الموقف الباحث عن الرضا العقلي في شروطه المعرفيّة الدنيا.

الفصل الأول

إشكاليّة فكرة التقدّم في الفكر العقائدي

لم تكن فكرة التقدّم فكرة متداولة في الفكر الإسلامي الكلاسيكيّ ولا في سائر الحقب التاريخيّة ما قبل الحديثة، كما يطلعنا على ذلك تاريخ الأفكار. إنها من المفاهيم المفصليّة والتاريخيّة التي شكلت المقولة المركزيّة للفكر الحديث. ولكي نعرف إلى أيّ حدّ اجتاحت النزعة التطوّرية الفكر الحديث، ما علينا إلّا أن نقف عند جرأتها على اختراق عالم الأنواع نفسه. ففي حقبة تحقّق فيها التحوّل في السيكولوجيا والثقافة العلميّة للقبول بحقيقة الكائن بوصفه منتجاً تاريخياً لتطوّر الأنواع، ستهون حتماً كلّ أشكال النشوئيّة الاجتماعية والفكرية في ما بعد. ولم تكن تطوّرية سبنسر التي نقلت الغلو التطوّري من مجال العضوية الحية إلى العلوم الاجتماعية برمّتها، هي المسؤول عن تطوّر هذه النزعة التطورية، بل بمجرد أن تراخت الداروينية في تأكيد افتراضاتها حول تطور الأنواع، كنا أمام مفصل أساسي في مفهوم التقدّم. إنّها الفكرة التي ستعززها الهيغلية في نزعتها التاريخية، ليصبح الفكر الحديث مديناً للداروينية والهيغلية في مركزية التفكير التطوري والتاريخي. وفكرة التقدّم في العصر الحديث هي ذلك الافتراض الذي

ما زال يواجه الكثير من ضروب المقاومة الناعمة التي كشفت عن علوم بكاملها في حقل العلوم الاجتماعية، تعيد النظر في سلطة التطوّر، وتعيد بناء المعنى خارج تحكّم التطورية الاجتماعية أو التّاريخانية. حصل هذا في حقل السوسيولوجيا كما حصل في الفلسفة عموماً. لقد بتنا اليوم أمام إصرار كبير على إيقاف نزيف التّاريخانية على ما كان لها من وجوه ساهمت في بروز معانٍ وأفكار مهمة، إلّا أنّها ساهمت في حجب الكثير من الحقائق في مجال دراسة الأفكار والثقافات والأديان. فمع النزعة التطورية والتاريخانية الجارفة لا يمكننا الإنصات إلى أيّ معنى ديني ولا إلى أيّ سرّ إيماني خارج الأفكار التسلطية المسْبَقة التي تجعل التفكير الديني في الأصل نمط الفكر الإنسانيّ في حقبة من الحقب التي سطّرها رائد الوضعانية أوغيست كونت.

لكن مع تفاحش هذه النزعة التي صمّت الآذان عن فهم المعنى الخاص داخل هذه العوالم التي تخضع لمنطق تجربة مختلف، كان دخول القرن العشرين وبداياته فرصة لتولّد موقف فلسفي من داخل أوروبا، غيّر وجهة التفكير، وقرر بدوره صمّ الآذان عن أيّ تأثير فكري مسبق وخارج لوازم المعطى. جاءت الظواهرية بذوق جديد وجرأة على المعرفة وتحدٍّ غير مسبوق للانعتاق من مؤثّرات هذه النزعة التطورية والتاريخانية في قراءة الظواهر المعروضة على الفاهمة. وكذلك امتلكت الإيجابية الكافية لاختراق الواقعات وأقرّت بإمكان معرفة الشيء في ذاته والذي تمكّنت الكانطيّة من زرعه لغماً لزعزعة النظر في ماهيّات الأشياء والمتعالي. وحتى وإن لم تستطع الظواهرية أن تتخلص في بداياتها مع هوسرل من كلّ مؤثّرات النزعة المادية الغربيّة؛ لكنها في أشواط من تجددها مع ظواهريين حدثاء استطاعت أن تقيم مسافة واضحة مع كل ما

هو تأثير كانطي مُحدث، لتبلغ برياضتها التجريدية مستوى قلّما وجد في تيار فلسفي آخر. لقد استطاعت الظواهرية في كثير من مبادئها أن تؤثّر في مجمل النشاط الفلسفي الغربي في القرن العشرين الميلادي، وهي إذ حاولت تخليصه من كثير من الجمود الذي فرضه البارادايغم التاريخاني والهيغلي الصّلب، تعتبر عند البعض بمثابة قوة تحريرية كبرى(1). فهي قلبت كلّ مسلمات العهد الجديد من مؤسّسه ديكارت حتّى هيغل مروراً بكانط. وهي رفضت سذاجة الشك في الأشياء كافة، حيث استبدلته بتعليق الحكم، كما رفضت استحالة معرفة الشيء في ذاته، باعتبار أن المُعطى نفسه الماثل أمام الفاهمة يجري عليه ما يجري على كلّ موضوع معروض للتفكير. لا فرق بين ما يعرض على الفاهمة سواء أجاء من جهة الحس أم من جهة الخيال، ما دام هو في النتيجة قد شكّل موضوعاً للفكر. وهنا أصبحت معرفة الماهية أساساً مقصوداً لا غنى عنه للظواهري. كما أنّ رفض النزعة التاريخانية الهيغلية، من خلال رسم تصوّر عن تطوّر المعرفة هو أقرب إلى منازل التفكير وليس إلى مراحله.

ومن هنا بات مؤكّداً أن أيّ قراءة للتراث العقائدي الإسلامي من منظور الفلسفة الغربيّة ما قبل الظواهرية، ستكون حتماً فاشلة. يصعب على هذه الفلسفة إن هي تشبثّت بوجهة النظر الفلسفيّة الغربيّة التقليدية أن تفهم شيئاً عن مفهوم التجلّي الذي أعاد الوهج لفلسفة الخيال في الفلسفة الغربيّة الحديثة. ففي مثل هذه الحالة، يقول هنري كوربان: «وهذا المفهوم (ميتافيزيقا الخيال) (...) يعارض في الآن نفسه لاهوت التجسيد وعوائد فلسفاتنا الوضعيّة والحرفية والعقلانيّة أو التاريخانية. فهو

---

(1) إ. م. بوشنسكي، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، تعريب: عزّت قرني، سلسلة عالم المعرفة، العدد 165، الكويت، 1992م، ص256.

سيمكننا من الآن فصاعداً من تفادي الأخطاء الصعبة (. . .) إنها أخطاء ناجمة عن سوء تفاهم كانت أحياناً مؤلمة»[1]. لذلك، وجد بعض الظواهريين الكثير مما يمكن أن تقدّمه الحكمة الإسلاميّة والعرفان إلى الظواهرية ومنهجها، وخصوصاً مع هنري كوربان وجوزيف سايفرت، نقف على تناغم كبير بين الاتجاهين. وبينما كان همّ الظواهرية أن تلتزم المنهج والحياد وتعليق الحكم في بحث الظواهر، وجدت نفسها اليوم تدرك أن الحكمة الإسلامية يمكنها أن تفيد المنهج الظواهري نفسه وتعززه بالكثير من الإضافات، «وربما من خلاله ساعد ابن عربي بعضاً من زملائنا الغربيين الجاهدين في أيّامنا هذه في إعادة اكتشاف ميتافيزيقا الخيال وحضرة الخيال»[2]. فالظواهرية التي هي منتج الفكر الألماني ساهمت في كبح الكثير من تقاليد الفلسفة الإنكليزية والفرنسية التي وضعت قيوداً مسبقة على عملية الفهم للظواهر. فمعها فقط يتحرّر الفكر الغربي من نزعته، ويستطيع امتلاك جانب من الحقيقة إن كنّا لن نجاريه في دعوى اقتداره على بلوغها على النحو الأتم. ففي هذا الصدد، يبدو مهماً أن نستمع إلى جوزيف سايفرت متحدثاً عن صيغته الظواهرية الموسومة بالفينومينولوجيا الواقعية، حيث يعتبرها «ليست نتاج الإيمان المسيحي أو أيّ إيمان آخر (درءاً للأحكام المسبقة). إنها فلسفة محضة، تحاول تأسيس الحقيقة بمساعدة العقل (. . .) والفينومينولوجيا الواقعية ليست في الواقع مدرسة فلسفيّة ما، ولا تطوّر نسقاً فلسفياً يعتمد فقط على المصطلحات الغربية، وليست كذلك اتجاهاً تاريخانياً في الفلسفة

---

(1) هنري كوربان، **الخيال الخلاّق في تصوف ابن عربي**، تعريب: فريد الزاهي، منشورات موسم، الرباط، ص10.

(2) المصدر نفسه، ص10.

يظلّ وفياً «لتراثه». إن مبدأ الفينومينولوجيا الواقعية يكمن في كونها فلسفة تتخذ من حب الحقيقة منطلقاً لها، وتركّز بحثها في عالم الفلسفة على الانطلاق غير المشروط من التجربة ومن الأشياء المُعطاة فيها، عن طريق ما هو مقسّم بعدالة بين الناس (العقل)»[1]. وبناء عليه، فإنّ فكرة التقدّم ليست بالضرورة محلّ نزاع بين الفكر التقليدي والفكر الحديث، بل هي محلّ نزاع بين تيارات الفكر الحديث، كما ظلّت محل نزاع بين تيارات الفكر القديم. فالفكر التقليدي هو نفسه فكر تطوري ويؤمن بالتطوّر على الأقل على قاعدة الثنائيّة التي تقسّم العالم إلى ثابت ومتحوّل، مع العلم أنّ هذا التقسيم ظاهري جداً، وقد أضرّ بالكثير من مسائل المعرفة حينما لا نقيمه على اعتبار المناسبة. على هذا الأساس، فإنّ الإقرار بتطوّر ذي طبيعة اتصالية بين أنساق المعارف ينجم عنه الكثير من الملازمات المعرفيّة التي لا فكاك عنها، تماماً كما لو أقررنا بتطوّر ذي طبيعة انفصالية. وهنا قام التساؤل حول ما إن كان بالإمكان إجراء الاختبار والحكم على مفردات الأنساق أم إجراء ذلك على شموليتها؟ ومن ناحية أخرى، إن سلّمنا بإمكان تحقّق تحولات شمولية انفصالية قفزية، فإننا لن نمنح للتحوّل بُعداً تراكمياً وتاريخياً. وسنُضطّر إذن إلى النظر إليه نظرة بنيوية خالصة. وأمام هذا التدافع المستميت بين أنصار الاتصال وأنصار الانفصال، يظلّ الموقف الأسدّ والأكثر إيجابيّة على نتائج العلم والمعرفة، هو القول بتفاوت مراتب التحول وأنحائه، إذ في أي تحول لا نقف على قطيعة تامة ولا على اتصال تام. وليست الانفصالية التامة في نزعتها الحدّية أقل تاريخية من الاتصالية المتطرّفة نفسها. فكلّ منهما

---

(1) جوزيف سايفرت، **الله كبرهان على وجود الله**، تعريب: حميد لشهب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2001، ص17.

يمثّل نظرة غير تاريخية؛ لأن التاريخ يؤكّد أنّ القديم موجود في صلب كلّ جديد. وفي صلب كلّ قديم توجد معالم الجديد. فالمتجدّد غير خالص من شائبة القديم. والتاريخ وحده يقر بأنّ التحولات التي تجري على المعارف هي ذات طبيعة متعرجة. ونعتقد أيضاً بأننا في مقام الجديد قد نفكّر بطريقة مختلفة مع عموم النسق؛ لكن هذا لا يعني أننا لا نفكّر بالأفكار نفسها حتّى عند اختلاف النسق. فالأفكار لا تموت بل يُعاد توزيعها داخل النسق. فالتجدد هو في النتيجة تجدد أنساق، ولكن هل يأخذ طبيعة تراكمية اتصالية أم تحولات انفصالية؟ هنا المشكلة. إنّ البحث عن التطوّر التام والاتصالي، شأنه شأن البحث في البنى والأنساق الخالصة، هو من الأوهام التي شاعت في عملية التأريخ للفكر العقائدي والعلمي. وفي كل لحظة من لحظات تنامي المعارف والعلوم، يوجد أصناف ثلاثة من التفاعل معها: صنف يبدي حماسه تجاه الأفكار المتولّدة والمتجدّدة، وصنف يختار الأفكار التقليدية الشائعة، وصنف يسعى إلى التوفيق بين الاتجاهات نفسها[1]. ولا شك في أن دفاع كلّ من تلك الأصناف عن رأيه وبناء نسق حجاجي للذود عن آرائه يشكّل مساراً تاريخياً أكثر فاعلية ونشاطاً. ويبدو أن تدافع هذه الأنساق بعد انبثاقها لأسباب تتعلّق بالانفجار المؤجل في صميم الخبرة المعرفيّة نفسها، هو من يصنع تاريخ العقائد. أي أن العقائد تصنع تاريخها الحجاجي وليست هي منتجاً لتاريخ عادة ما يقرأ مجتزأً يستند إلى لعبة الأشباه والنظائر. إن تاريخ الفكر العقائدي كما في التجربة الإسلامية هو تاريخ حجاجه. ولا يصح الحديث عن نقطة اللّاعودة في صيرورة الأفكار والعقائد

(1) **خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة**، مصدر سابق، ص301.

والمعارف. فعلى الرغم من أن التمرحُل في التفكير العقائدي يأخذ مظهراً تاريخياً، إلّا أنّه في الحقيقة لا يعبّر عن تحولات في الأنساق المعرفيّة على النحو الخالص. فمقتضى التمرحُل التاريخي هنا هو اندثار السابق في اللاّحق أو اندماجه فيه بحسب شروط اللاحق ونموذجه الإرشادي. وهذا يتضح بشكل ملفت للنظر، حيث لاحظنا أن خطاب المتكلمين والفلاسفة وأهل الظاهر عرف الكثير من التطوّر المتعرّج، وأحياناً يتطوّر السابق فيما تنسد الآفاق أمام اللاحق. كذلك يندثر اللاّحق ويستمر السابق بأساليب أخرى؛ وهنا يمكننا أن نتحدث عن الكلام المعتزلي مقارنة مع خطاب المحدثين وأهل الظاهر. ولا يعذر الباحث إن هو لم يتساءل أمام فكرة تقدّم التفكير العقائدي في الإسلام حول حيثيّة هذا التقدّم، وحول ما إذا كان التحوّل هنا تاريخياً أم بنيويّاً محضاً أم مزيجاً بينهما. وفي تصورنا أنّ حراك البنى له تخارجات لا يمكن أن تتمظهر إلّا تاريخياً، فاللحظة التاريخية هي لحظة تخارج البنى. لذا يبطل أي نزاع بينهما. وأيضاً لا يعذر الباحث إن هو لم يتساءل في هذا الصدد حول ظاهرة تعايش المناهج والأنساق نفسها في مراحل تاريخية مختلفة، ما يؤكّد أنّ الأمر يتعلّق بأنساق فكريّة يتّسع لها التاريخ نفسه في أبعاده المختلفة في الآن نفسه، وليس الأمر أمر قطائع تندثر فيها الأنساق دون رجعة. وهنا نتحدث عن ضرب من التطوّر يحصل داخل النسق الواحد وليس تطوّراً نقليّاً ـ قفزيّاً من صناعة إلى أخرى. نعم سنتحدث عن اندماج وتكامل وصيرورة تركيبية للأنساق ولكننا لا نتحدّث عن قطائع بالمعنى الخالص للعبارة. أي قد نتحدّث عن قطائع نسقية لا عن قطائع تاريخية. ويحصل أن تصبح الريادة لنسق دون آخر لأسباب قد تكون سياسية أو اجتماعية أو ما شابه، أي ليس بالضرورة أن تكون أسباباً

معرفيّة خالصة. وهذا النوع من التأثير هو إحدى خصائص تطور التفكير العقائدي عند المسلمين.

ونتساءل إن كان المطلوب منّا إجراء اختبار مفردات هذه الأنساق (الكلاميّة والفلسفيّة والعرفانيّة...) أم الحكم على شموليّة النسق العقائدي، وهو أمر شديد التعلّق بإشكاليّةِ ما إذا كنا نتحدث عن تحوّلات تمسّ البنى العقائدية بصورة اتصاليّة تراكميّة ذريّة أم يتمّ بصورة نقليّة قفزيّة انفصاليّة شموليّة. فلو سلّمنا بالتحول الشمولي الانفصالي، فإننا لن نمنح للتحوّل بُعداً تراكميّاً وتاريخيّاً، وسننظر إليه نظرة بنيويّة خالصة. أم هل نعتبر الأمر يتعلّق بتفاوت في مراتب المعرفة، بحيث لا قطيعة تامة ولا اتصال تام؟ ففي السيرورة التكوينية: «الجديد والقديم يخترق أحدهما الآخر. ولذلك، ليس تبيان الجديد والقديم ممكناً دائماً بكيفيّة تامة»[1]. لا يوجد من يحسم إن كان الجديد قد أهمل شيئاً من القديم الموروث، وعليه لا مجال لتقرير أن ورود الجديد يمحو القديم من دون رجعة. وهو مبدأ أُثير عند صاحب النموذج الإرشادي، توماس كون، حيث «الأُطر المفهوميّة القديمة لا تموت أبداً». فأيّ محاولة لتعيين مكامن الجِدّة والقِدَم في العلم، هي محاولة تنطلق من الخلفيّة النظريّة للدارس[2]. ففي عملية تطوّر العلم، نجدنا أمام عملية معقّدة، قد نخسر فيها بقدر ما قد نربح أفكار جديدة. وخسران تلك الأفكار التي لا يملك النموذج الإرشادي الجديد أن يستوعبها في نموذجه يجعلها مهملة وليست متجاوزة بالفعل. وهذا يلفت إلى مدى صحة قراءة نموذج من خلال نموذج آخر.

(1) المصدر نفسه، ص305.

(2) المصدر نفسه، ص306 ـ 309.

ومن هنا، بات معذوراً من اعتبر فكرة التقدّم أسطورة كما فعل فايرابند صاحب «ضد المنهج»، فهو يتحدّث عن مغايرة لا عن أفضلية[1]. هذه حكاية تاريخ العلم والعقائد أيضاً، ولغز أبنية الأنساق في معظم تمفصُلاتها التي نكاد لا نحيط بها خبراً إلّا في حدود ما يعطى أمامنا من عناصر ووجوه، يتم فحصها كما يصورها البعض كفحص الطبيب الذي لا يتجاوز وقتاً محدوداً، فيما يظل الجانب الأكثر غموضاً من تمفصُلاتها يقاوم نزعة التراخي في النزعة القياسية. ومن هنا، لا تبدو الانفصالية الحدية أقلّ تاريخانية من الاتصالية الحدية، فكلتاهما غير تاريخيّة. فالتاريخ يؤكد أنّ في صلب الجديد يوجد القديم. وهو وحده يعتبر أن التحوّل هو تحول مختلف الدرجات وذو طبيعة تعرّجية. فالبحث عن التطوّر التام والاتصالي شأنه شأن البحث عن البنى والأنساق الخالصة، هو من الأوهام التي شاعت بين مؤرخي الفكر العلمي والعقائدي. فإن كنّا لن نتحدث عن اللّاقياس، فكيف تستقيم الدراسات المقارنة. والقياس هنا هو إجراء القوانين والمفاهيم نفسها في نسق ما لمعرفة نسق آخر. وأصل المفهوم من قضية لا قياسية بين الحساب والهندسة، فلا نعبر حسابياً عن علاقات هندسية[2]. فهل يوجد حينئذٍ قياس محايد؟

النظر المقارناتي وإشكالية اللّاقياس

وهذا أمر مفيد في استيعاب الفروق بين أنساق التفكير العقائدي، وأسباب استفحال الجدل الفارغ بين حجاجييها في الغالب. وهي من المسائل التي أثارت نقاشاً مهماً وجاداً على صعيد نقد العلوم

---

(1) المصدر نفسه، ص311.

(2) بناصر البعزاتي، **الاستدلال والبناء**، ط1، 1999م، ص317.

والإبستيمولوجيا. وهي تشكل تيّاراً يتألّف من مجموعة من اللاّقياسيين من أمثال توماس كون وفايرابند. ومع أنّ المضي مع اللاّقياسية يضعنا أمام إشكالات أخرى لا يخلو منها أيّ اتجاه حينما لا يراقب نظرته التي تنزع في العادة إلى المنتهى، فإنّ ما يهمّنا هنا هو الجانب المهم فيها، أي استحالة قراءة نموذج في ضوء نموذج آخر، وبالتالي استحالة المقارنة[1]؛ لأننا وإن لم نر استحالة ذلك، لكننا نقول بصعوبة المقارنة من دون وجود اليقظة الكاملة عند الدارس المقارن. وفي نهاية المطاف نجد أنّ أمراً كهذا ممكن حينما يكون النسق الدارس محتوياً للنسق المدروس، أي حينما يتعلّق الأمر بنسق تحققت فيه شروط العبر ـ مناهجية. ويجدر القول إنّ عدم استيعاب مثل هذه الحقائق يضعنا أمام أزمة تواصلية، كما يجعل النقاش العلمي رهيناً لأساليب الجدل الموروثة عن الوظيفة الأثيرة للكلام؛ أي العمل على ردع الخصم وإثبات غلطه أيّاً يكن الأمر. وهنا نتساءل حول ما إذا كان بالإمكان قيام نظر مقارني بين مختلف الأنساق العقائدية على نحو لا يواجه باعتراضات، على الأقل من قبل أنصار التحول الشمولي واللاّقياس؟ فإذا عدنا إلى السؤال: هل بمقدورنا إقامة مقارنة بين مختلف الأنساق العقائدية على نحو لا يواجه باعتراضات، على الأقل من قبل أنصار التحول الشمولي واللاّقياسية؟ ولكن، هل يوجد نظر من دون مقارنة؟ إنّ النظر لا يتم إلّا بها؛ فليس النظر المقارني منهجاً مقابلاً آخر، بل هو آليّة كلّ عملية تفكّرية داخل الأنساق وخارجها. لذا نعتبر أنّه لا معنى للحديث عن نظر مقارني، فهذا تحصيل حاصل. بل هناك مقارنات نظرية حتمية لأيّ عملية تفكير. تلك

(1) المصدر نفسه.

هي إذن حدود عمليّة التجديد. فالجديد لا يلغي القديم وإن أهمله. ولا بدّ من القول إنّ العقل معطى بالسوية والعدل في القسمة بين الناس، ولكن المدارك تختلف في مراتبها في القديم والحديث أيضا. وهذا لا ينفي وجود تقدّم مراتبي حديث مقارنة بالقديم؛ تفاوت نوعي لا شخصي بالضرورة. وحيث أدركنا صعوبة القياس إن لم نقل استحالته على طريقة اللاّقياسيين، نتساءل أيضاً في ما يعني الفكر العقائدي، حول ما إذا كان بمقدورنا قصد الفهم مقاربة النسق المختلف، حينما يكون موقعنا وتبنّينا وترجيحنا وقناعاتنا وبيئتنا مغايرة له؟ وهل في مقدورنا قصد الترجيح بين الأنساق المختلفة؟ لا شك في أن السؤال الأول يتصل بإشكالية اللاّقياسية في قراءة الأنساق، والتي نعتبرها، مجرد ردّ فعل على القياسية المطلقة. وشأن ردود الفعل أن لا تضعك في الوسط بل تقذف بك إلى الأقصى المعاكس، هكذا على الأقل تحدثنا الميكانيكا؛ إذ لكل فعل ردّ فعل مساوٍ له في المقدار معاكس له في الاتجاه. وفي مجال الإنسانيّات المضمّخة بالانفعالات، تبدو أحياناً ردود الفعل صعبة القياس في المقدار وفي الاتجاه، فقد تفوق في ذلك الفعل نفسه وتتجاوزه. أما السؤال الثاني، فهو يتعلق بإشكالية تكافؤ النظريات أو تساوي الأدلة في قراءة الأنساق. وهذا ما يفجر سؤال الموضوعية في مقاربة الأنساق. وهو ما لم تنج منه طريقة المؤرخين للعقائد الإسلامية وكتّاب الملل والنحل[1].

حاصل هذا الحديث، أن فكرة التقدّم بالمعنى الساذج للعبارة، أي تحوّل الأنساق إلى أخرى بانفصال شمولي تام ونقاء بنيويّ خالص، مثلها مثل الموضوعية التامّة من أساطير الفكر الحديث. وما أسطورية الموضوعية

(1) سنعود إلى سؤال الموضوعية في ما بعد.

الخالصة إلّا لازم من لوازم عدم شمولية التحول وعدم نقاوة الأنساق، وبالتالي نقاوة الدارس من أيّ خلفيّة ثقافيّة أو فكريّة سابقة. والتطوّر الذي نتحدّث عنه وهو في نظرنا أنسب لموضوع الفكر العقائدي، هو ضرب من التفاوت في مراتب المعرفة لا في أشواطها. ليس سبقاً ولحوقاً وإنما طبق عن طبق. وليس هذا الجدل في مفهوم التقدّم بخافٍ عن القدامى الذين لم يعبدوا مفهوم التقدّم عبادة الحدثاء له، وإنما اهتموا بمفهوم آخر، ولنسمِّه فكرة الترقّي أو الارتقاء في منازل المعرفة والاعتقاد. وحول هذا المفهوم دارت حجاجاتهم. فليس للصيرورة أيّ أثر في تقييم المعارف والعلوم، بل الأثر يتعلّق هنا بترقّي المدارك وحصول المعرفة. وفي التصور الإسلامي قلّما نتحدث عن تطوّر اتصالي في المعرفة بقدر ما نتحدّث عن ترقٍّ في إدراكها. فالحقائق لا تنتظم في مراتب إدراكها على مسار تطوّر قوامه السبق واللحوق الزمنيّان، بل تنتظم على طبقات إشراق قوامه الظاهر والباطن. في هذا السياق، يقول الإمام الصادق متحدثاً عن معرفة القرآن الكريم: «يا جابر إن للقرآن بطناً وللبطن بطن، وله ظهر، وللظهر ظهر»[1].

تراتبيّة أم تمرحُل؟

لا بدّ من أن يكون ثمة ما يميز التطوّر الخطّي الاتصالي للإدراك عن الترقّي في عملية الإدراك. وفي تقديري أنّ هناك ما يسند قيمة هذا الفارق في التحوّل المعرفيّ والعقديّ. فالمسألة إذن تتعلّق بارتقاء وليس بتطوّر أفقي؛ لأنّ التطوّر إذا حصل في غير التفاوت في طبقات الوعي، فلن

---

(1) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ط 3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1983، ج 92، ص91.

يحقق سوى تكثيف مساحة الوعي المعطاة ذاتها؛ لأنّ الارتقاء لا يتحقق من دون سفر عقلي ونموٍّ من السطح إلى العمق. وهنا يمكننا اعتبار أنساق الفكر العقائدي تعبيراً عن ارتقاء في المدارك لا تطوّر في النسق، لأنّ التطوّر في النسق حصل ويحصل من دون أن يتحقّق معه انقلاب في ماهيّة النسق وبُنيته. لذا، فالحقائق تتغيّر ما إن نقفز من نسق إلى آخر، ولكن الحقائق تظلّ هي هي مهما تطوّر النسق ضمن مقولاته الداخلية. تتحقق المعرفة بالحصول أو بالحضور. وتتحقّق أطوار المعرفة في كلتا المنزلتين بدرجات وليس بمراحل. إننا نتحدث عن ظهور وانكشاف أو حجب وضمور، وبينهما مراتب في شدة الظهور وشدة الاحتجاب. وهذا ينسجم مع مفهوم منازل المعرفة لا أشواطها بالمعنى التاريخي. نعم، يحتاج الإنسان إلى الزمان لترييض نفسه على الترقّي في المنازل، لكن ظرف الزمان ليس شرطاً في الانكشاف بل هو حاجة المدرِك لا حاجة المدرَك والإدراك. على هذا الأساس، أمكن الحديث عن خطّين لهندسة التاريخ؛ خط أفقي وآخر عمودي. وحسب غلام حسين الديناني يأخذ مفهوم الرقي عند العرفانيين معنى آخر غير المعنى الأفقي. وحيث لا مجال لتبني هذا النموذج من التقدم المعرفي حينما يتعلق الأمر بالأمر القدسي، لأن مجال القدسي يدرك في باطن الأمور. وتبدو النهاية في الهندسة التاريخية الأفقية غيرها في الهندسة التاريخية العمودية. ففي الأفقية التي هي وجهة نظر التاريخانيين والتطوريين، لا نهاية للتطور. بل يصبح الرقي هدفاً في ذاته، في حين لا هدف للرقي بهذا المعنى. وحده التقدم العمودي هادف لأن له معنى وغاية. فإذا كان الإنسان مفطوراً لبلوغ غايات أسمى، فلن يؤمّن له هذا التاريخ وصولاً إلى هدفه. و«من

الواضح أنّ الزمان حينما ينظر إليه بهذه الطريقة، فلا بدّ من أن يتحرك التاريخ في فضاء أجوف ولا يعلم هدفه»[1]. وعليه، كما ذكرنا سابقاً، إنّ وضع التطوّر العقائدي والمعرفي متى تعلّق الأمر بمجال القدسي في خط عمودي، يجعلنا نقف على حقيقة أن ما يبدو أحياناً كثيرة تقدّماً هو محض ترقٍّ في منازل الاعتقاد. ولهذا النوع من الإدراك لفلسفة تاريخ العقائد والعرفان أثر في فهم قيمة العلم والمعرفة. فالتراتبية في مقام منازل المعرفة تتمّ وفق نظام معنويّ غير قابلٍ للقياس بالمعايير الكميّة أو الرياضيّة، بل ثمة معايير خاصة عند أهلها المقرين بتغاير شروط هذا التاريخ المصمَّم وفق هندسة عمودية[2]. وينهض على هذا التصورّ الأفقي للتاريخ، أن التاريخ المعنوي يتميّز بكونه تاريخاً منازلياً. فلا يُصار بعد ذلك إلى القول بأن اللّاحقين هم أعرف في مسائل الوجود والمعنوية من القدامى. ومن هنا يُفهم معنى ختم الرسالة التي تعني كمال الدين. غير أن الحديث عن تطوّر الدين لا يعني سوى تطوّر أتباعه[3]. ويستند الديناني في ذلك أيضاً على رأي بول تيليش في تمييز هذا الأخير بين «كايروس» الذي يعني به الزمن الذي هو ظرف تحقّق الحدث المصيري، وبين «كرونوس» وهو الزمن التقويمي. فالشكل الثاني من التطوّر في نظر تيليش تطور فاقد للهدف[4]. وعليه، ندرك أنّ القدامى ومن خلال تقسيمهم لمستويات العلم ومنازل الاعتقاد، استدعوا هذا المنظور الطبقي

---

(1) غلام حسين الديناني، **العقل والعشق الإلهي**، تعريب: عبد الرحمن العلوي، ط1، دار الهادي، بيروت، 2005م، ج1، ص503.

(2) المصدر نفسه، ص504.

(3) المصدر نفسه، ص507.

(4) المصدر نفسه، ص508- 509.

للمعرفة بالجملة. وهنا تنقلب صورة ماضي العلم وحاضره؛ فيصبح الزمن الماضي ليس خلف ظهورنا، وإنما تحت أقدامنا[1]. إن رحلة الغزالي المعرفيّة بين فنون وصنائع شتّى تؤكّد أنّ رحلته كانت بين أنساق متعايشة تخضع لتاريخ كرونولوجي مشترك؛ لكنها في الوقت نفسه، تخضع لشروط اجتماعية وسياسية ومعرفيّة مختلفة. إنه سفر بين عوالم متغايرة في منازل المعرفة وليس بين عوالم متلاحقة في الزمان.

ومن هنا، لا غرابة إن كان الغزالي حتّى بعد رحلته، يمارس تعدّدية الخطاب؛ حتّى أنّه في مقامات كثيرة يتحدّث بلسان الأشعري، وفي أخرى بلسان الحكيم، وفي أخرى بلسان أهل الظاهر. فالمتغير المقامي هو الذي يحدّد أيّ خطاب يجب انتقاؤه؛ ما يؤكّد أنّ الأمر يتعلّق بمنازل معرفيّة في منظور الغزالي وعموم أعلام الإسلام. ومثل هذا التصنيف المراتبي للعلوم موجود حتّى لدى ابن تيمية، حيث حاول في نقضه على المنطقيين أن يضع تصنيفاً نماطياً للعلوم بحسب القرب أو البعد من آراء السلف. ومثله فعل حيدر آملي، حينما قسّم العلوم إلى قسمين: اكتسابي وإرثي إلهي[2]. وهو لا يفعل ذلك إلّا ليظهر منزلة كل منهما، حيث أحدهما أشرف من الآخر. وعند ابن عربي يحضر هذا التصنيف بشكل أظهر على مجال الفكر العقائدي. فهو يتحدّث عن منازل في المعرفة العقائدية كلّها مراتب في الاعتقاد تتفاوت في ما بينها بالقيمة والأهميّة. فلقد اعتبر أدناها في الاعتبار ما كان مسلماً من الاعتقاد من دون نظر أو

---

(1) غلام حسين الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ط 2، دار الهادي، بيروت، 2008م، ج2، ص441.

(2) خنجر حمية، العرفان الشيعي، ط1، دار الهادي، بيروت، 2004، ص283.

برهان وهي عقيدة العوام. والثانية هي لما سمّاه بالناشية الشادية، والثالثة هي عقيدة الخواص، والرابعة هي عقيدة الخاصة، فهي منتهى المعرفة، ولذلك شتّتها في فتوحاته ولم يجمعها في وصل من وصلات مقدّمة الفتوحات[1]. وكما سنرى، إن هذه المنازل في الاعتقاد هي طبقات يصحّ كلٌّ منها في مقامه ولكنها تظل متفاوتة. فمع هذا المنظور، لا يُصار إلى الحديث عن تقدّم أفقي في التفكير العقائدي، بل ثمة منازل يُصار إليها بتدريب النفس على التقاط المعنى الباطن عبر السفر المعنويّ والروحيّ في منازل المعرفة.

---

(1) محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق: عثمان يحيى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1985، ج1، ص172.

الفصل الثاني

إشكاليّة الموضوعيّة في الفكر العقائدي

قلنا إن فكرة التقدّم والبنى الخالصة لأنساق الاعتقاد لا تقدّم تفسيراً موضوعيّاً لتطوّر العلم والاعتقاد. وعليه، بات واضحاً أنّ أيّ محاولة لتأريخ الاعتقاد حتّى لو سلّمنا أنّها خالصة من شائبة السياسة والتعصّب، هي أمر صعب من الناحية المعرفيّة. ومن هنا، شكّل موضوع الفكر العقائدي وتاريخه مجالاً حيويّاً لانتعاش النزوعات غير الموضوعيّة، حتّى بدا مجال الفكر العقائدي هو الأكثر مجانبةً للموضوعيّة من بين سائر المجالات الفكرية. إننا بمجرّد أن نتحدّث اليوم عن العقيدة أيّ عقيدة يهتز ضمير الإبستيمولوجيا: وماذا بقي من الموضوعيّة إذن؟ لا يحتاج الأمر في حالة العقائد إلى أن يقال عقائد موضوعيّة وأخرى ليست كذلك، بل بات يكفي القول: هناك عقيدة، حتّى تُندَب شروط الموضوعية. وطبعاً هناك ما يجري على هذا الاتجاه السائد اليوم في الفكر الحديث على الأقل في ذروة نزوعه الوضعاني. ونحن لن نصل إلى أيّ حقيقة إن كنّا سنفرض شرط تخلّص الدارس من أيّ خلفية سابقة. فهذا تكليف بما لا يطاق فضلاً عن أنّ الموضوعيّة لا يمكن إحرازها لا في الدارس ولا في الموضوع. وإذ نعتبر أن تجاوز

الموضوعية آفة في التأريخ والتحليل العقائدي، إلّا أن وضع شروط قاسية عليها هو أمرٌ لا يقل تعسفاً معرفياً.

الولادة وضعانية

لا ريب في أنّ منشأ النزعة الموضوعيّة هو الخلط بين عالم الطبيعة وعالم الإنسان. فقد سعى الوضعانيّون إلى جعل عالم الطبيعة نموذجاً قابلاً للتعميم على الإنسانيّات بوصفها موضوعات قائمة بذاتها مثل الطبيعة. وهنا تضاعف فهم الوضعانيين إلى حدّ الاستهتار بمشاعر الإنسان وارتباطاته بالقِيَم وكونه، سواء أكان دارساً أم موضوعاً للدراسة، كائناً معنويّاً معقّداً. ولم يكد يحلّ القرن العشرون، حتّى تولّد من رحم هذا المجال الذي استبدت به الوضعانية المستهترة بالميتافيزيقا، تيّار لا يقلّ أهميّةً كَالَ ضدَّ الموضوعيّة بمكيالين من القدح والتقريع والنقض. هنا تبدأ الحكاية من دلتاي وفيبر حتّى بورديو ونظراء لهم كثيرين. وسوف نجد أنّ سؤال الموضوعية في مقاربة الفكر العقائدي وفهمه والتأريخ له يعكس منتهى الشطط في التجارب الإسلاميّة. فلقد أصبح التأريخ والكلام متحيّزاً منافحاً عن فكر جماعات الإسلاميّين ـ من هنا كتاب الأشعري: مقالات الإسلاميين ـ وليس عن فكر المجتمع الإسلامي. وهو من ناحية مؤشّر على أنّه ما إن استحكمت فوضى عصر التأويل التي لا نعتقد أنّها فترة تصادم تآويل معرفيّة خالصة لم تجر خارج تحكّم الأغراض السياسية، بل المشكلة الكبرى أنّ التأويل الذي كان يجري على نحو يبدو أكثر اعتباطيّة ومزاجية ووفاء أيضاً لمآرب سياسيّة جعل التأويل يجري تعسفا حيث لا يجب التأوّل بالضرورة، أو يمتنع التأويل حيث وجب التّأوّل بالضرورة. فلقد كنّا أمام سياسة تأويلية لا تستجيب

لقواعد التأويل الكوني. وكذلك الخلط الذي أدّى إلى أن يصبح التأويل مجرد عدول عن المعنى وليس استكشافاً له. فضلاً عن أن التأويل هاهنا لم تلازمه الجرأة على المعرفة. فكان التأويل عبارة عن تفسير يرتد بزمن التأويل إلى مقررات زمن التنزيل. فالذين أَلِفوا في العقائد المقارنةَ وقعوا في كلّ المطبّات المنهجية التي سبق الحديث عنها، حيث أبرزها تفسير نسق من خارج مقولاته وبمفاهيم نسق ليس مغايراً فحسب، بل خصماً عنيداً، في حركة تتمثّل فيها السياسة كلّ سلطة وهيمنة للتحكم بمصير المعرفة والتأويل. وما زال فضاء التأريخ للفكر العقائدي في المجال الإسلامي عصياً على المقاربة الإبستيمولوجية النقدية التي تختبر وضعيته الموضوعية. فهذا مما جرى ويجري على مختلف الحقول غير حقلنا المولع بذاتيته المفرطة. وتبدو قصة الموضوعية من أطول القصص التي عرفتها عملية نقد العلوم والمعرفة. وهي كما قلنا نابعة من وهم مزمن تضاعف مع أنصار يعتقدون بأن الظواهر بما فيها الإنسانيّة هي وقائع قائمة بذاتها في الخارج. وأيّا يكن الخلاف العارض بين أنصار الموضوعية، فالحاصل أن بلوغ الموضوع أمر مؤكد لديهم، سواء بالتزام الحياد والتجرد عن العقائد والمؤثرات وغيرها أم مع فرض وجود هذه القناعات المسبقة، فهي لا يمكنها أن تؤثر لأن عالم الحقيقة العلميّة في تقسيمات بوبر للعوالم ما بين عالم الواقع الخارجي وعالم الذوات وعالم المعرفة العلميّة. وبناء على إقرار هذا الأخير باستقلال هذه العوالم عن بعضها، يؤكّد على أنّ الذوات هي التي تصنع المعرفة العلميّة إلّا أن استنادها على الاستدلال المنطقي يحررها من ذاتية الفاعلين[1].

---

(1) الاستلال والبناء، مصدر سابق، ص285-286.

وإذ سعى دلتاي للتمييز بين عالم الطبيعة وعالم الإنسان، كان ذلك بمثابة الخطوة الصحيحة والثورية على طريق نقض هذا التقليد الذي انتهى بدعوى الموضوعية إلى حيث لا ينبغي لها. وقد مارس فيبر بعض المجاز حينما تحدّث عن عدم محدودية العالم المحسوس. وهو هنا يعبّر عن فكرته في عدم الاكتمال الضروري للعلم. ليس معنى ذلك، كما يؤكّد فيليب راينو، أنّ الكون في ذاته «كاوس» غير محدد، بل المعنى أنّه «إذا كان المؤرخ يبحث عن فهم العالم التاريخي، فإنّه يباشره ضرورةً بمنظور خاص»[1]. هناك إذن ضربان من الأحكام حاول فيبر من خلال وضعهما تفادي ذلك الضرب من العدميّة الذي سينعكس على مشروعيّة العلم نفسه؛ هناك أحكام للواقع وأخرى أحكام قيمة، وهذه الأخيرة ذات طابع معياري تعبّر عن وجهة نظر الباحث. المطلوبُ إذن ألّا نخلط بين الحكمين. وهنا يجب تصعيد منسوب اليقظة إلى منتهاها، فلا يمكننا بأيّ حال من الأحوال أن نبتر الفرد من بيئته ومعتقداته بما أن الباحث هو أيضاً إنسان وعضو في المجتمع له ثقافته ومعاييره. وحيث لا يمكن تحقق هذا التجرد من عوارض البيئة والعلائق القِيَميّة للباحث، كان من الضروري لأجل إحراز الموضوعية من تصعيد الوعي بذلك كما وجب التصريح بمعتقدات الباحث قبل استئناف البحث. والتمييز بين الذاتية والاتجاه القِيَمي الذي يعتقده. فالموضوعية في نظر فيبر ممكنة مع تحقّق هذا الشرط، ومن دون ذلك تصبح أمراً متعذّراً. وطبيعي القول إنّ الفرد إذا

(1) فيليب راينو، **ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث**، تعريب: محمد جديدي، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبو ظبي، 2009م، ص72.

ما صرّح بمعتقداته في بداية مشوار البحث، سيجعله ذلك أكثر حذراً ويعرّضه لضرب من الرقابة الذاتية والغيرية. هنا تبدو فكرة فيبر أقل تطرُّفاً في مسألة الموضوعية. لذا فهو أيضاً يعتبر أنّ تلك القِيَم التي يدين بها الباحث ليست جزءاً من الموضوع. وعليه، أمكن التمييز بينها وبين الموضوع، وهو أمر لا يشاطره الرأيَ فيه من يرى صعوبة تمييز معتقدات الباحث عن الموضوع.

بورديو وموت الموضوعية

مع بورديو يتمّ الإعلان عن موت الموضوعية. فالواقعة الاجتماعية لا تتحدث عن نفسها، إذ لا بدّ من أن تنطق عنها ذات مُشبعة بخلفيّة قِيَمية وثقافية. ولعلّ هذا ما يجعل المهمة صعبة على علم الاجتماع. فحينما تصبح الموضوعيّة مستحيلة، هل يمكننا الحديث عن علم يتمتّع بتلك الصفة على النحو الحقيقي والجِدّيّ؟ لا يهمنا هنا الهاجس الذي حدا ببورديو إلى إعلان أسطوريّة الحياد وكيف يُصار إلى علم اجتماع ممكن بشروط دقيقة لما ينبغي أن يكون عليه العلم. لكن، وكما في تأمّلات باسكال، فهو لا يعتقد بوجود أنوار بقدر ما يتحدّث عن وجود ظلمانية تتمظهر في تصنيم العقل، والتي منها أحد مفاعيل الثورة الفرنسية: إمبرياليّة الكلي. فالموضوعية محض دعاية جوفاء ما زالت تمارس سخريتها من العقل؛ ولم ينجُ من هذا اللبس حتّى عصر الأنوار الذي وصفه بورديو بعصر الظلمات. لا وجود لموضوعية، فالاعتقادات هي التي تحرّك الفكر وهي التي تتحكّم به في نهاية المطاف. وعلى طريقة باسكال نفسه ليس من جدوى إذن للقبض على الحقيقة المجرّدة الخالصة. بل بناء على رأي سابق لنيتشه، ليس طموح العلماء ههنا سوى

التعبير عن أوهام نبيلة. هذا الهجاء الجاد والمفخم بالإصرار على النقض الذي يداعب العدمية، يتكرّر بشكل واضح مع كلٍّ من جورج لايكوف ومارك جونسن. إنها مرة أخرى وبقوة وتحدٍّ، محاولة لتقويض أسطورة الموضوعية التي تعود إلى الإرث العقلاني. وحيث مؤكّد لصاحبَيْ «الاستعارات التي بها نحيا»، أنّ الاستعارة هي آليّة جوهريّة في الفهم البشري وليست عاملاً ذاتياً، كان لا بدّ من إقرارهما بأن «تصورنا للاستعارة يناقض ما يذهب إليه هذا التقليد (النزعة الموضوعيّة)»[1]. وسوف يتأكد معنا من خلال هذه المعالجة أيّاً من هذه الدعوات لم يتمكن من وضع الموضوعية الجانحة عند حدّها. فقصارى ما تحقّق كان دائماً على حساب المعرفة نفسها.

---

(1) جورج لايكوف ومارك جونسن، **الاستعارات التي نحيا بها**، تعريب: عبد المجيد جحفة، ط 2، دار توبقال، الدار البيضاء، 2009م ص189.

الفصل الثالث

إشكاليّة المنهج في الفكر العقائدي

ثالثة الأثافي في إشكالية الفكر العقائدي بالجملة، هي مسألة المنهج. ومع أنّ القدامى فطنوا إلى خطورة المنهج وأهميّته في تسديد الفكر وصيانته عن الشطط، إلّا أنّ ثمة ما يدعو إلى مزيد من تعريض تجارب الاعتقاد والفكر العقائدي إلى النقد المنهجي؛ لا سيما في زماننا الموسوم بتضخم المناهج وصراعها. نحن لا نعتقد أنّ اللاّمنهجية أو الضدّ منهجية هي الطريق الملكي لبديل يسعف الفكر لكي يجد مُراده؛ لأننا على يقين من أنّ مظاهر التطرّف البادية على تلك البدائل تؤكّد على أنّها تفتعل هذا التطرّف ليعتدل الأمر بينها وبين غريمها في الجانب الأقصى المقابل. فالضدّ منهجيّة هي ردّ الفعل الطبيعي على سلطة المنهج الوحيد الذي يجسّد ما عناه بورديو بإمبرياليّة الكوني. وقد بات الوضع اليوم يدعو إلى المزيد من التأمّل في طرائق التعاطي مع المناهج بنحو من الترجيح بلا مرجح؛ لنقل الترجيح بضربة حظّ في ظرفية تكاثرت فيها المناهج حتّى أصبح التكافؤ بين النظريات والمناهج أمراً لا يتحمّل مسؤوليته العقل المدبر لها، بل إن تكاثرها وتعقيدها يفرض صعوبة الترجيح. فأمام هذا الوضع لن يفيد الولاء لمنهج واحد كما لا

تفيد الثورة على المنهجية. وقد أدركت شرذمة من الحدثاء التحدي الذي تطرحه المنهجية مع فرض أنّه لا جدوى من تبني عدمها. ويمكننا القول إن فايرابند هو من أبرز الذين سعوا للتأسيس لفوضى علميّة. فالعلم في نظره هو عمل فوضوي[1]. وهي تدخل عندي في مجازات فايرابند حيث تعبر عن درجة الانسداد التي انتهت إليها مسألة تبني المنهج الواحد، أو حالة الحيرة التي تنتاب الباحث ما بين منهج وآخر قد لا يكون سبب الترجيح فيهما مهماً، بل أحياناً تجد في المنهج المرجوح من قدرة تفسيرية في جانب ما لا يوفّره المنهج الراجح. فلكي نفهم سبب ثورة فايرابند ونظرائه على المنهج ـ وإن كان تقويض المنهج حتّى في طريقة فايرابند لا يعدم منهجية ـ علينا أن نحصي فظاعات المنهج الواحد والأضرار التي يخلّفها فعل تسلّطه على الفكر. لقد اختار أمثال هؤلاء الفوضى على المنهجيّة؛ لأن الفكر قد يجد فضاءً لنشاطه الخلّاق أكثر مما يفعل وهو مكبّل بالمنهج. المنهج إذن، سجن للفكر وقمع مستمر لفعاليته. غير أننا نعتقد أن لا مخرج من المنهجية حتّى في هجاء المنهج. لا نقارع المنهج إلّا بمنهج قد ينفي عن نفسه فضل المنهجية.
ومن هنا، لا بدّ من البحث عن مخرج لهذه الأزمة، وليس إذن أمام مأزق المنهجية سوى أن نجد طريقاً للاستفادة منها والتحرّر من سطوتها. وقد عزّز هذا الأمر خيار التعدّد المنهجي، فيما ارتقى البعض إلى خيار أكثر حيوية: البين ـ مناهجية. منشأ الخطأ إذن، كامن في تذرير المعرفة وتحويلها إلى حصون منيعة فقد معها العلم كليّته، «بالتالي، يجب أن يُربَط بعضها ببعض. وعندئذٍ تصبح تعدّدية المناهج pluridisciplinarité

---

(1) باول فايرابند، **ثلاث محاورات في المعرفة**، تعريب: محمد أحمد السيد، منشأة المعارف بالإسكندريّة، ص10.

والبينمناهجية interdisciplinarité ضرورة نظرية وعملية»[1]. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ موضوع المعرفة، بما أنّه لصيق بالإنسان الذي هو كلٌّ لا ينفصل فيه العقل عن الخيال، والبرهان عن الشعر، كما هو الواقع في شدّة تعقّده وتعدّده، هذا الموضوع يتطلّع إلى أكثر من (التعدّد ـ مناهجيّة) و(البين ـ مناهجية). فكلاهما حلّ جزئي وليس حلاً جذرياً. ففي تعدد المناهج يمكن أن ندرس موضوعاً واحداً نتمكّن من بلوغ الكثير من أبعاده التي لا يمكن أن نبلغها بالمنهج الواحد. وقد ننظر من كلّ منهج على حدة، ولسنا في التعدّد مناهجية نعلن تعاوناً بينها بل يمكن الاستفادة منها. وتأتي البين مناهجيّة لتعلن شراكة بين هذه المناهج وتعاوناً في استيعاب أكثر من بُعد في الظاهرة. غير أنّ مآلات الأمور انتهت إلى إعلان العبر ـ مناهجيّة كذروة الصهر لهذه المناهج وتجاوزها في آن معاً. فهي تعترف بالمناهج وتكملها؛ لكنها تفتحها على واقع متعدّد ومتعقّد، وتفتح الإدراك على مستويات إن لم نقل منازل في المعرفة. ويرجع بسراب نيكولسكو قصة العبر ـ مناهجيّة إلى ظاهرة تعقد الواقع فضلاً عن تعقّد وتنامي المعارف. وهي ثورة شموليّة على النظرة التقليديّة للعلوم. هي ثورة على غرار فايرابند على سلطان المنهج وإمبرياليته؛ لكنها ليست ثورة فوضوية، بل ثورة استيعابية لا تخاصم المنهجية وتتكامل مع التعدد ـ مناهجية والبين ـ مناهجية، لكنها تنظم تلك الحقائق وتفتحها على ما بعد المناهجية، لغرض فهم العالم بكل تعقيداته. لا مجال للترجيح بين المناهج، فتلك من أحكام القيمة التي يكرّسها المنطق الثنائي. هناك إذن

---

(1) أندريه بورغينيون، «من تعدّدية المناهج إلى العبر ـ مناهجيّة»، http://maaber50.megs.com/forth_issue/epistemology_2a.htm بتاريخ 17/ 5/ 2005.

حالة من الفصام تجتاح الكون المناهجي تجعل من تواصل المناهج أمراً مستحيلاً في ضوء التصوّر التقليدي للمنهج والمعرفة. ولا تعتقد العبر ـ مناهجية أن حالة البيغ بانغ المناهجي عديمة الجدوى؛ بل تعترف بإيجابياتها على مستوى تعميق المعرفة بالواقع. وهي تبدو ثورة ناعمة لا تخاصم أحداً، ويبلغ تسامحها مع غريمها أن لا تبادله الأسلوب الاستئصالي نفسه. ويبدو ذلك من قول نيكولسكو: «العبر ـ مناهجية بنظر الفكر الكلاسي عبث لأنها عديمة الموضوع. وبالمقابل، ليس الفكر الكلاسي بنظر العبر ـ مناهجية عبثاً، لكن حقل تطبيقها يعتبر محدوداً»[1].

العبر ـ مناهجية: فلسفة التحرير

لا تستسلم العبر ـ مناهجية للتبسيط، بل هي تنهض على قناعة بالتعدّدية المعقّدة والوحدة المفتوحة كوجهين للواقع نفسه. فهي تقوم ـ حسب بيان نيكولسكو ـ على ثلاثة مقومات: مستويات الواقع، ومنطق الثالث المشمول، والتعقيد[2]. وعليه، هناك ما يجعل المناسبة قائمة بين مستويات الواقع ومنازل الإدراك في منظور العبر ـ مناهجية. ولا يسمح الثالث المشمول بإخطاء الواقع والهروب من صدمة الحقائق، بل بتوحيد الذات العبر ـ مناهجية بالموضوع العبر ـ مناهجي. فالعبر- مناهجية تؤكّد على مستويات الإدراك ومستويات الواقع، ومن هنا تسلك هي الأخرى مسلك منازل المعرفة والتطوّر الشاقولي والعمودي للمعرفة، فلا شك في أن: «هذا التوجّه المنسجم يضفي معنى جديداً على شاقولية الكائن

---

(1) بسراب نيكولسكو، **العبر ـ مناهجية**، مصدر سابق، ص56.

(2) المصدر نفسه، ص57.

البشري في العالم. فعوضاً عن شاقوليّة الوضع القائم على هذه الأرض بفضل قانون الثقالة الكونية، تقترح الرؤية العبر ـ مناهجية الشاقولية الواعية والكونية لاجتياز مستويات مختلفة للواقع. هذه الشاقولية، في الرؤية العبر ـ مناهجية، هي أساس كلّ مشروع اجتماعي قابل للحياة»[1]. وبتعبير آخر، بما أن الكائن البشري يحلم بالتحرّر من قيد الثقالة الأرضيّة، «فمنذ حوالي القرن تحقق هذا الحلم: صار النقل شاقوليّاً»[2]. ولا ريب في أنّ التوافق الحاصل بين مستويات الواقع ومستويات الإدراك من شأنه أن يقوض الرؤية الكلاسيكية القائمة على الفصل بين الواقع والخيال. ففي صلب الواقعية يثوي الخيال والعكس. ومن هنا تؤكد العبر ـ مناهجية على أهمية القدسي بوصفه مستوى من مستويات الواقع. وهو لهذا السبب لا يناقض العقل، بل يرسي شكلاً من التناغم بين الذات والموضوع، ومن هنا «يشكّل جزءاً لا يتجزّأ من العقلانيّة الجديدة»[3]. ويجدر القول إنّ الانفتاح على الخيال الخلّاق ليس جديداً. فالنظرة آخذة اليوم في اتجاه الاعتراف بعدم انفصال العلم عن الخيال، بل بتكاملهما وحاجة أحدهما إلى الآخر، إن لم نقل إنّنا نحن من أوجد هذه الإثنينية التي دفع ثمنها العالم غالياً. فالقدامى كانوا إذن على حقّ حينما اعتقدوا بوجود الخيال الخلّاق. وابن سينا نفسه سبق زمان الحداثة وفاقها حينما عبّر عن هذه الحقيقة العبر ـ مناهجية بقوله: «والنفس وإنْ كانت عقلاً، فإن تعقلاتها مشوبة بتخيّل؛ فلذلك يصح الانتقال من معقول إلى معقول وتستعد بهذا المعقول لمعقول آخر. إنما

(1) المصدر نفسه، ص69-80.

(2) المصدر نفسه، ص83.

(3) المصدر نفسه، ص88.

يصحّ أن تقبل النفس المعقولات دفعة ومعاً؛ لأن ما تعقله يكون مشوباً بتخيّل، إذ لا بدّ من أن تتخيله وإن كان معقولاً، والتخيّل يكون جزئياً (. . .) كلّ ما تعقله النفس مشوب بتخيّل»[1]. ويبلغ الأمر مع العرفاء ذروته. فهو ـ أي الخيال الخلاّق ـ نور تُدَرك به الأشياء. وهو حسب ابن عربي لا يتحمّل مسؤوليّة أخطاء الأحكام؛ لأن تلك من وظائف العقل. وطبعاً لا يقصدون بالعقل هنا المعنى الذي يبلغ عند العرفاء مرتبة فوق الخيال، بل يقصدون به المعنى المتداول للعقل، الذي يعتبر حسب تقسيم المحاسبي إلى: العقل كغريزة وغيره والمقصود بالعقل الغريزي العقول التي لا تُغني عن صاحبها شيئاً، وهي في المنظور القرآني كأنها ليست عقولاً: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾[2]. فهؤلاء المكلّفون الذين سيحاسبون باعتبارهم عقلاء، كانت لهم وفق المحاسبي، عقول غرائز[3]. فالعقل هو المعني بمراقبة سائر الإدراكات الأخرى التي يفوقها الخيال في قدرته على تصوّر العدم. علينا ألّا نستهين بهذه القدرة؛ لأنها مكّنت العقل دائماً من تجاوز انسداداته. فهي تتصوّر ما بدا له ثالثاً مرفوعاً، ثم سرعان ما يصبح حقيقة بعد النظر، لأن المخيلة تؤمن بالثالث المشمول. ويعبّر ابن عربي عن هذه الحقيقة بقوله: «الخيال لا يكون فاسداً قط، فمن قال بفساده فإنّه لا يعرف إدراك النور الخيالي»[4]،

---

(1) ابن سينا، **التعليقات**، نقلاً عن: بناصر البعزّاتي: تكون المعارف، مصدر سابق، ص49.

(2) سورة الحج: الآية، 46.

(3) الحارث بن أسد المحاسبي، **كتاب مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، من العقل وفهم القرآن**، ص213، تحقيق د. حسين القوّتلي ط3، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، 1982م.

(4) محمود محمود الغراب، **الخيال، عالم البرزخ والمثال**، ط3، دار الكتاب العربي، 1993م، ص34.

ذلك لأن الخيال في إدراكه لمدركه ليس له حكم، بل الحكم للعقل. وحيث الخطأ ينسب إلى غيره، فلا يكون الخيال خاطئاً قط، بل يكون صحيحاً كلّه، وليس فيه باطل، بل إنّ الخطأ والصواب هما من شأن المدرَك ـ بفتح الراء ـ لا من شأن المدرِك ـ بكسرها. وهنا يبدو واضحاً أن ابن عربي ينسب الخطأ إلى العقل لا إلى الخيال؛ فالخيال معصوم. ومن هنا، ما كان لنا أن ندرك أمراً ولا نتعقّله من دون قوة المخيّلة. وبتعبير هنري كوربان: «لو لم تكن لدينا تلك القوة نفسها التي ليست هي الخيال بالمعنى الدنيوي (أي الفانتازيا) وإنما قوة الخيال باعتبارها قوة متخيّلة، فلا شيء سيظهر مما نظهره لأنفسنا»[1].

لماذا العبر ـ مناهجيّة

لا تعتبر العبر ـ مناهجية نفسها طرفاً منهجيّاً، بل هي إرادة معرفة تمكّن الإنسان من معانقة أوسع فضاء معرفيّ ممكن تتحقّق فيها مستويات إدراكه بمستويات إدراك الواقع. ومثل هذا الطموح لا يتحقّق بالمناهجيّة الحصريّة، ولا حتّى بالتعدُّد ـ مناهجيّة من دون شرط التركيب والإبداع، ولا حتّى بالبين ـ مناهجية التي رست عندها محاولات أخرى اهتدت إلى أهميّتها. نجدنا أحياناً ملزمين بالخروج عن كلّ هذه المناهج لفهم ما ظلَّ عصيّاً على المنهجيّة من مستويات الواقع؛ لأنَّ مستويات الإدراك هي أوسع مدى من عدد المناهج، وهذا أمر عِبناه قبلاً على عدد من المشاريع العربيّة التي عنيت بدراسة التراث والفكر الإسلامي، وبالتالي بالفكر العقائديّ. ومثالنا على المناهجيّة القسريّة، تاريخانيّة عبد الله العروي الاختزاليّة التي لم تراعِ

(1) هنري كوربان، **الخيال الخلاّق في تصوف ابن عربي**، مصدر سابق، ص163.

الفروق، واعتبرتها عوارض جزئية لجوهر قائم يعود إليه شتات الظواهر المتخالفة، فتجعل من حركة التاريخ قانوناً تتشابه حوله الظواهر، فيما تندكّ أمام حركته الفروق كافّة. والأمر نفسه يتعلّق بمشروع التقريب التداولي عند طه عبد الرحمن الذي اختزل الظواهر في منهج لغوي آبياً لكلّ معاضدة أو تكامل مع مناهج مختلفة، ممارساً ضدها الكثير من الإهمال والتهوين. وهو الأمر نفسه أيضاً بالنسبة إلى مشروع الاستخلاف لأبي يعرب المرزوقي الذي اختزل مخرج الأمم قاطبةً وليس مخرج الأمة وحدها في ترسيمتين: ميتا ـ عقائدية تيمية، وميتا ـ تاريخية خلدونية، تأسيساً لاسميّة عربية إسلامية جديدة عمّقت المشكلة المعرفيّة والنهضوية، وأعادتنا كمثيلاتها إلى المربّع الأول من الصراع والعصبيّة باسم امتلاك الحقيقة. تلك عيّنات ليس إلّا، بينما يعجّ العالم العربي والإسلامي بهذه النزعات الحصريّة التي كلّما أضافت مشروعاً عمّقت شرخاً في جسد الأمة كرّس فيها الحيرة المعرفيّة وثبّت عوامل تخلّف جديد. ومثالنا على التعدد ـ مناهجية التي لم تحقّق انسجاماً كاملاً في ما بين المناهج مما تولّد عنه ضرب من الحشويّة المناهجيّة هو مشروع الإسلاميّات التطبيقيّة الأركونيّة. كما أنّ مثالنا على البين ـ مناهجية الماكرة التي تستدمج كلّ المناهج في خدمة منهج أثير، وتجعل الرجوع إلى المناهج الأخرى مقتضى من مقتضيات المزاج الأيديولوجيّ، كما في مشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري، كذلك نجد مثالنا في الضد ـ مناهجية في مزاجها الفوضويّ والعدميّ في مشروع علي حرب. وإن كانت هذه أمثلة تستحقّ شيئاً من التحليل إلّا أننا لا نجد في المقام متّسعاً لذلك[1].

---

(1) يمكن معرفة رأي الكاتب حول هذه المشاريع في الأعمال الآتية: =

مختارنا: العبر ـ مناهجيّة

لا بدّ من القول إنّ اختيارنا للعبر ـ مناهجيّة كمخرج فريد لما باتت تواجهه نظرية العلم والمعرفة اليوم، نابع من كونه لا يعبّر عن منهج بقدر ما يرمي إلى فتح المناهج كلّها على آفاق تجدّد مستمر؛ إنه فعل الإخصاب المستمر لمناهج التفكير. فالعبر ـ مناهجيّة بهذا المعنى هي لما فكّر له: الإنسان. وهي قابلة لكلّ استفادة؛ لأنها تؤمن بكلّ أبعاد الإنسان، كما تؤمن بكلّ مستويات المعرفة. وقد اهتمت بالقدسي، حتّى أنّها تدرك أيّ فظاعة تلك التي نجمت عن فعل استئصاله. بل مما أدركته هو أن «أصل التوتاليتارية يوجد في إلغاء القدسي»[1]. إنه ليس كما نظر إليه الوضعانيون منذ أوغيست كونت بوصفه مرحلة من تاريخ الوعي، بل هو العنصر الجوهري في بنيان الوعي. إذ متى انتهك هذا العنصر أوشْوِّه أو بُتر «فإنّ التاريخ يصير إجرامياً»[2]. وعليه، فإننا نعتبر العبر ـ مناهجية هي المشترك الذي يمكن أن تلتقي عنده الإنسانيّة على اختلاف مِللها ونِحلها من دون تحيّز أو تعصّب، لأنها ليست طرفاً بل هي ميزان لقياس الحقيقة. إنها إذ تعترف بالقدسي فهي على طريقة مرسيا إلياد لا تعتبره بالضرورة مستلزماً للإيمان بالله. ولكن هذا لا يعني أنّها تحمل موقفاً ضدّ الإيمان بالله. فليست هي دينية ولا هي لادينية: إنها عبر دينية.

= ـ **العرب والغرب: أيّة علاقة، أيّ رهان**، ط1، 1998م، دار الطليعة، بيروت.

ـ **الإسلام والحداثة**، ط1 مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، دار الهادي، بيروت، 2005م.

ـ **خرائط أيديولوجيا ممزّقة**، ط 1، الانتشار العربي، بيروت، 2006م.

(1) **الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي**، مصدر سابق، ص148.

(2) المصدر نفسه، ص148.

وقيمة هذا في اعتقادنا سيجنّبنا كلّ أشكال المفارقات التي نعيشها في تفكيرنا العقائدي كمختلفين، سواء في ما بيننا أو في ما بيننا وبين الآخر. إنها حتّى على صعيد تحرير المعرفة تخلّصنا من كل المفارقات المنهجيّة التي قد يؤدّي إليها ما بات يعرف لدينا بإسلاميّة المعرفة. فالعبر ـ مناهجية تعترف بتعقّد وتعدّد مستويات الواقع ولا تهمل بُعداً من أبعاد المعرفة فهي إذ تخصّب مناهج التفكير العقائدي تنزع فتيل الحروب بين الأديان والثقافات. فهي مخرج الحداثة «المموّتة»، وكما يذكر نيكولسكو، قد ابتكرت «كلّ ضروب الموت والنهاية: موت الله وموت الإنسان ونهاية الأيديولوجيّات ونهاية التاريخ. لكن ثمة موتاً قلّما يجري الحديث عنه، حياء أو جهلاً: موت الطبيعة. ومن جهتي، أرى أن موت الطبيعة هذا هو أصل كلّ التصوّرات المموّتة الأخرى»[1].

محاذير العبر ـ مناهجيّة

لم يفت أنصار العبر ـ مناهجيّة إلفات النظر إلى محاذير التباسها بمعانٍ غير المعاني التي وضعت لها، أو للانزياح بها إلى غير غايتها الأثيرة. على هذا الأساس، أمكن وضع معيار من خلال النظر في نتائج أيّ محاولة تدعي العبر ـ مناهجية، لأنه لا يمكنها في نهاية المطاف إلّا أن تنتج المعرفة الشموليّة التجاوزيّة والتكامليّة في النظر، كما تنتج التسامح ونبذ التعصّب في العمل. فإن رأيت ـ وهذه مما نضيفه إلى مكتسبات العبر ـ مناهجية وهو ما أسميه بمعيار قياس الغايات العبر مناهجية ـ إن رأيتَ نتائج أيّ دعوى تتجه نحو التجزيئية والتعصّب وما

(1) المصدر نفسه، ص71.

شابه، فاعلم أنّها محض التباس لا يمتّ إلى العبر ـ مناهجيّة بصلة. فهي لا تتعصّب لمنهج لأنها لا تنزع للاستئثار المناهجي، كما أنّها لا تتعصّب لمنهج بذاته، لأنها تضع سائر المناهج على قدم وساق، من دون أن تهمل أيّاً منها. وهي في نهاية الأمر تسعى لتجاوز المناهجيّة عند الاقتضاء، حيث هي مشغولة بكلّ أبعاد الظواهر. إنها موضوعياً ليست في موقع يحرّضها على التعصّب المناهجي؛ لأنّها تشعر بالحاجة إلى كلّ المناهج، كما تشعر بالرغبة في تجاوز كل المناهج. غير أنّ نيكولسكو في بيان العبر ـ مناهجيّة نبّه إلى جملة من الالتباسات، نعتقد أنّها تشكّل حصانة وفي الوقت نفسه حدوداً لها، وهي حسب رأيه ما يتعلّق بأحد مفاهيم العبر ـ مناهجية الذي أتى به فيليب كيو: مستويات اللّبس، وهي باختصار كالتالي:

■ الأهم منها ما يتعلّق بما يمكن أن نسمّيه بالانفصال بين منازل المعرفة. فمقتضى النظرة الشاقوليّة للكائن ومستويات إدراكه تفرض استحضاراً كاملاً للانفصال بين مستويات الواقع، وأيضاً بين مستويات الإدراك؛ لأن الإغضاء عن هذه الحقيقة يؤدّي إلى اختزال التعدّديّة المعقّدة إلى تعقيد من دون نظام، كما يؤدّي اختزال العالم المفتوح إلى عالم متعدّد منغلق على نفسه. ويعزّز هذا اللون من الالتباس، الخلط بين المناهجيّة، والتعدد ـ مناهجية، والبين ـ مناهجية، والعبر ـ مناهجية[1].

■ هناك مستويان آخران لهذا الالتباس الذي يُعدّ الأخطر، المستوى الأول يتعلّق باختزال مستويات الإدراك في مستوى واحد مع الإبقاء على تعدّدية مستويات الواقع، ومؤدّى هذا النمط من الالتباس أن نفسّر

(1) نيكولسكو، مصدر سابق، ص133.

المستويات المتعدّدة للواقع من خلال مستوى واحد للإدراك، وهو ما يؤدّي إلى شكل جديد من العلمويّة، قد تخدعنا بتظاهرها بأهميّة الحوار بين العلم والأبعاد الأخرى للمعرفة؛ لكنها تحافظ على تقليد العلمويّة في إنكار قيمة أيّ طريق غير طريقها في المعرفة. أما المستوى الثاني من اللّبس في مفهوم العبر ـ مناهجية، فهو اختزال مستويات الواقع في مستوى واحد مع الاعتراف بتعدّد مستويات الإدراك. من شأن هذا أن يحول العبر ـ مناهجيّة إلى ظاهرة لغوية، يعتبرها نيكولسكو ضرباً من الهرمسيّة الباطنية الجوفاء، لكنها في الحقيقة، تؤدي إلى نوع من الاسميّة المنكرة لوجود الوقائع. وهذان الالتباسان، يصفهما نيكولسكو بالمستويين الأقَصَيين للّبس.

■ بين المستويين الأقصَيين للَّبس والمستوى الصفر للَّبس الذي يسبقهما، ثمة مستوى متوسّط يعترف بتعدّدية مستويات الإدراك، كما يعترف بتعدّدية مستويات الواقع؛ لكنه يهمل مسألة التواصل الصارم بين مستويات الإدراك ومستويات الواقع، ما يؤدّي إلى الحيرة والفوضويّة.

هذه صور اللّبس الممكن طروؤها على مفهوم العبر ـ مناهجية من شأنها أن تؤدّي بها إلى أسوإ استغلال، لإخفاء الشرعية على طرائق خاطئة. من هنا الدعوة إلى إنشاء أخلاقية عبر ـ مناهجية (deontologie transdisciplinaire)[1]. وما زالت العبر ـ مناهجية في طورها البدائي، كما أنها لم تتحرّر من إيحاءات رواسب التفكير الكلاسيكي الذي تزعم محاربته ونقضه. وفي اعتقادي أننا نحن الذين نعيش على هامش التمركز المجالي والعقلي لخطاب الوضعانيّة، يمكننا تقديم الكثير للعبر ـ

(1) المصدر نفسه، ص138.

مناهجيّة؛ حيث قيمتها في نظرنا في ما تطمح إليه لا في ما تقرّره بالضرورة. العبر ـ مناهجية هي اختيارنا الأثير. هي المنهج واللاّمنهج في آن. هي حصيلة تركّب المعارف وانتظامها كما ينظّم الحس المشترك مختلف الأحاسيس؛ لأنه يجعلك في صلب الاستفادة المستوعبة للمناهج كافة. وفي الوقت نفسه يحرّرك من سلطانها. إنّها الفكر المتحكّم بالمناهج وليس العكس، بل هي سلطة الإنسان على أنساقه وتحكّمه بمصير فكره، وهذا ما يمنح، فضلاً عن الإحساس العارم بالمسؤوليّة فهماً شمولياً متعدّد المظاهر والأبعاد. وسوف نستعرض في ما بعد الجانب العبر ـ مناهجي عند ملاّ صدرا باعتباره أبرز ممثليها بين القدامى. وهي التي جعلت فلسفته أكثر خصوبة، وهو ما لا يمثل كلّ شيء، بل لأن حكمته تسمح للحدثاء أن يقيموا معها تجربة مختلفة خالصة من رواسب المناهجية لتسافر بها في فضاء العبر مناهجيّة. إننا لن نفهم طريقة الحكمة المتعالية اذا لم نستوعب درس العبر ـ مناهجية. فهو إذ لا يوفر نقداً لأيّ منهج إلّا أنّه يفيد من كل منهج، ثم يجعل المعوّل عليه هو ملكة التفكير لا مناهج التفكير. وقيمة العبر ـ مناهجيّة هنا أنّها لا تدين لأحد ولا هي بدعا في تاريخ الفكر، بل هي من المكتشفات التي فرضها البيغ بانغ المناهجي بتعبير نيكولسكو، فلا يفوتها فضل منهج مهما قلّ شأنه، ولا تستسلم لمنهج مهما علا شأنه. إنه التجاوز الخلاّق الذي يجعل العقل سيّد الموقف. ومن هنا أمكننا إقامة مراجعة لكلّ الأنساق والمناهج التي تحكّمت في الفكر العقائدي، على أنّ النفور بينها هو وليد مناخ ثقافي لم يشهد حالة البيغ بانغ المناهجي. فإرادة التميّز كانت صناعة أثيرة حتّى بين أكثر المناهج تقارباً.

وخلاصة القول إنّ العبر ـ مناهجية هي صيغة قادرة على إعادة دمج

كلّ المذاهب والأنساق وإعادة صهرها، وبالتالي تجاوزها، شرط تذكيرها بأنّ حب المعرفة والتوق إلى الحقيقة طلباً للكمالات، من شأنه تحقيق ذلك الغرض. فمقتضى العبر ـ مناهجية هو الاقتصاد في الخلاف، وتأمين تعاون خلّاق بين المناهج، والسماح للفكر بأن يتجاوزها في آن معاً. عندها فقط ندرك أن الخلاف العقائدي في دنيا الإسلام كان في الأعمّ الأغلب مبالغاً فيه، وأنّ التمايزات في مناهج التفكير العقائدي ليست سوى عوارض سطحيّة أذكتها صراعات لا تنتمي في الأصل إلى المعرفة. إنّ العبر ـ مناهجية تؤمّن طريقاً للمعرفة العميقة في الوقت نفسه الذي تؤمن فيه صيغة ممكنة للعيش المشترك والتكامل المعرفي. فعند تدبر هذا المفهوم وأبعاده، سندرك تماماً أن علّة التنافر والتدابر في الفكر ليست سوى تعصّب ذاتي يعمقه حصر مناهجي. فمتى تعدّدت المناهج تكاملت بينها، ومتى أدرك الإنسان أنه قادر على النظر من خلالها في تكامل لا تضارب، ثم أحسن أن يتعدى إلى ما ورائها، حيث يظلّ جزء مهم من جوانبها يدرك خارج المنهج نفسه، أمكننا إذ ذاك أن نقف على أرضيّة انطلاق حقيقي في رحاب الوحدة والتوحيد.

القسم الثّاني



أنساق الفكر العقائدي الإسلامي

بما أن الموضوع إشكالي إلى هذا الحد، كان لا بدّ من التأكيد على أنّ المعالجة لم تعد مجرّد تأريخ أو تحقيب وصفي، بقدر ما هي معالجة إبستيمولوجيّة. وبما أنّ البحث في تاريخ العقائد في الإسلام وغيره يُعدّ من العويصات من بين كلّ أشكال التأريخ، فإن واجب الحذر من التشعّب وصعوبة الاستقصاء في جوانبه كافة يزيد المهمة صعوبة. لذا سنكتفي بمعالجة صلب الإشكاليّة الإبستيمولوجيّة الخاصة بمفهوم تطوّر مناهج التفكير العقائدي وأنماطه بصورة كليّة لا تقيم عند التفاصيل التي لا تفيد هنا؛ لأننا نعتبر التمايزات الحاصلة داخل النسق شأن داخلي لا قيمة له على مستوى الإطار والنموذج الإرشادي الذي يؤطّر النسق بكلّيته. يجد الباحث نفسه في مواجهة تحدّي حصر أنساق ومذاهب التفكير العقائدي في التجربة الإسلامية. فعلى الرغم من تعدد هذه الأنساق والمناهج، إلا أننا نستطيع الظفر باستقراء تام لها، من حيث إنّنا نتحدث هنا عن هيمنة نماذج إرشادية لا تضرّ معها الخلافات الجزئية التي قد نصادفها داخل النموذج الواحد وليس فقط بين النماذج المتنافسة على

سلطة التفسير. وهذا سيتضح تباعاً. ولعلّه من معرّة التأريخ الكلاسيكي للمِلل والنِحل وتيارات الاعتقاد، أنّ كلّ رأي يتمّ تضخيمه لكي يصبح مقصوداً إلى حدّ تَحُوله إلى مذهب كلامي أو نسق قائم بذاته. ويُعذر هؤلاء لأنهم جهلوا معنى النسق ـ وهو ما التفت إليه الحكماء فتعاملوا مع أهل الكلام بالجملة لا بالتفريد ـ فهم اهتموا بالنِحلة والمِلة لا بالأنساق بمعناها الإبدالي ـ البارادیغمي. وإنّ أهم تلك المذاهب التي شكلت أنساقاً للتفكير العقائدي في التجربة الإسلامية، خمسة، أربعة منها معروفة والخامس يكاد يكون مجهولاً لعموم مؤرّخي العقائد الإسلامية:

ـ النسق الظاهريّ

ـ النسق الكلاميّ

ـ النسق الفلسفيّ

ـ النسق العرفانيّ

ـ الحكمة المتعالية

أنساق متنازعة

تؤكّد حالة التنازع بين تلك الأنساق على أنّها لم تخضع لسلطة أيّ من غيرها. فهي تعكس من جانب شكلاً من المقاومة التي أبداها كلّ نسق ضد الآخر، كما تعكس من جانب آخر أمراً لا يتعلّق بتطوّر تاريخي بل بتطوّر نسقي. وهنا بات واضحاً سبب النفور بينها والصراع الذي تفجّر بين أقطابها ورموزها؛ إذ إنّ واحدة من الإشكاليّات التي يطرحها اختلاف أنساق الفكر العقائدي، مسألة تقييمها، حيث بات مؤكداً أنّ أيّ تقييم للنسق من خارجه يثير سؤال الموضوعيّة وإمكانيّة التقييم رأساً. وهذا

يعالج ضمن إشكاليّة إمكانيّة القياس كما عالجناها في القسم الأول، فهنا محلّ جريانها أيضاً. والسؤال هاهنا: كيف يتسنّى قراءة الكلام بمفاهيم الفلسفة أو العكس؟ وكيف يمكن قراءة آراء الكلاميين والفلاسفة والعرفاء انطلاقاً من مفاهيم الظاهريّة؟ فإن سلّمنا بمنازل المعرفة، وعدم اتصال مستويات الإدراك التي عالجناها في مبحث العبر ـ مناهجية من القسم الأول، فإنّنا سندرك حتماً صعوبة المهمة، ولهذا السبب تحديداً يمكننا فهم أسباب قيام الصراع والتنافر بين تلك الأنساق. فالتعصّب ناتج من أنّها تقدّم نفسها وسيلة فريدة لفهم مستويات الواقع برمته، وهو متأصل في توتاليتاريا المنهج الوحيد للفهم العقائدي، أو توتاليتاريا حكومة منهج على آخر من غير وجه للحكومة. فلا منهج يمكن قراءته بمنهج آخر، ولكن حينما تزعم أيّ طريقة أنّها تستطيع أن تستوعب كلّ هذه المناهج وتقيم تدبيراً خلّاقاً بينها، فمعناه أننا أمام حالة من الاستيعاب والتجاوز في آن معاً للمناهج والأنساق، وهذا لا يتحقّق إلّا بفضل العبر ـ مناهجيّة في التفكير. ويظهر جليّاً أنّ مجمل الخصومة التي جرت بين الأنساق والمناهج المختلفة والمتنافسة نابعة من التعصّب وإرادة التفرّد بالتفسير الكلّياني، واستئصال كلّ مستويات الواقع الأخرى. نستطيع ملاحظة ذلك في الطريقة التي خاصم بها المتكلّمون الفلاسفة والعكس صحيح. وهو جدل لم يحسم في معارك التأويل؛ لكنه أكّد على أننا أمام أنساق ومناهج تعايشت جنباً إلى جنب محافظة على تنافر عجيب بينها. لكنّ مواطن الخلاف ومكامن الفروق بينها تتضاءل متى نظرنا إليها نظرة عبر ـ مناهجية. ولم ينجُ أيّ نسق من تلك الأنساق من تهمة خصم موضوعي من الأنساق الأخرى. فالصراع بين تلك الأنساق حول شرعية التفسير وسلطته لمباحث الاعتقاد، جعل الخصومة بينها تبلغ مبلغها. وزاد في

حدّة هذه الخصومة عامل التموقفات السياسية التي أذكت بدورها روح العصبيّة بين هذه المذاهب، وهو ما أفرز ما عُرف بمحنة بعض الأعلام من مختلف هذه المذاهب والأنساق. فالبُعد المِحنويّ لم يقتصر على فئة دون أخرى، بل حدّثنا التاريخ عن محنة ابن حنبل المحدث ونكبة ابن رشد الفيلسوف وغيرها من صور المِحن التي تعكس خطورة الموقف متى أصبحت السلطة السياسية طرفاً في الخلاف المذهبي والفكري. والواقع أنّ السلطة لم تكن مع البعض دون الآخر؛ فلقد كانت مع الجميع وضد الجميع، إذ الخلل في تدبير المدينة رافقه فوضى في تدبير المعرفة، وهو يتوتّر بتوتّرها.

ولا بدّ من القول إنّ حديثنا هنا طبعاً، هو حديث عن مذاهب التفكير وأنماطه لا عن مذاهب الطوائف. والمغزى هنا يرمي إلى توسيع فهمنا لظاهرة أنماط التفكير خارج قوالب التصنيف التقليدي للمذاهب التي شكّلت ركيزة فن الكتابة حول المِلل والنِحل، أي الوقوف على مختلف الأنماط المذكورة داخل المذهب العقائدي نفسه. وهذا واضح بيّن، إذ تجد في المذهب العقائدي والفقهي الواحد كلّ هذه الأنماط (الظاهريّة، والكلامية، والفلسفيّة، والعرفانيّة). فعند السنَّة كما عند الشيعة توجد الاختيارات والتموقفات نفسها، ما يعزز المشترك بين تلك الأنماط من مختلف تلك المذاهب. فالموقف الأخباري من المنطق والفلسفة والأصول في نطاق المدرسة الشيعيّة لا يختلف عن الموقف الظاهري في نطاق المدرسة السنِّية من الكلام والفلسفة والمنطق والعرفان. ومع وجود الكثير من وجوه الخلاف، نتساءل: أيّ فارق في نمط التفكير والموقف بين الرد على المنطقيين لابن تيمية، والفوائد المدنية للإسترابادي في نقض المنطق والأصول، غير الاختلاف الذي يؤمنه الفارق بين المدرستين؟ فلقد

وُجد في المدرسة السنّية من ناهض الفلسفة من أمثال الغزالي وابن تيمية وابن الصلاح وغيرهم، تماماً كما وُجد من ناهضها في بيئتها الحاضنة في المجال الشيعي من الأخبارية حتّى الميرزا مهدي الأصفهاني والمدرسة التفكيكيّة المعاصرة في إيران. وبالتأكيد لا يعني تشاكل الموقف من هذه الصنائع تشاكُلاً في بقيّة مستويات أنماط التفكير العقائدي، بل حتّى مناهضة الأنساق تتخذ أبعاداً مختلفة ومجتزأة. فموقف ابن تيمية من الفلسفة شامل ينطلق من خلفية الرفض لأصل الصناعات والفنون العقليّة، بدءاً بالكلام وانتهاء بالحكمة والعرفان، بينما موقف الغزالي من الفلسفة لا يمنع من دفاعه عن المنطق والأصول والتصوف. هذا فضلا عن أن نقضه على الفلاسفة لم يكن نقضاً يختلف عن مذاقهم، بل شكّل ضرباً من الاختلاف الفلسفي، باعتبار أنه وهو يناهض الفلسفة دخلها من أوسع أبوابها. أمّا خصوم الفلسفة في مجال الإسلام الشيعي فلا يقلّون ضراوة عن خصومها في مجال الإسلام السنّي. وهكذا يمكّننا من تصوّر بقيّة صور الخصومة مع سائر الأنساق في ما بينها. كما أن تقارب أنماط التفكير العقائدي في النسق الواحد من مذاهب عقديّة وفقهيّة مختلفة هو أكبر من تقارب أنماط مختلفة داخل مذاهب عقديّة وفقهيّة مشتركة. فاقتراب حيدر آملي وملاّ صدرا من ابن عربي هو أكبر من اقتراب ملاّ صدرا من خصومه داخل المجال الشيعي. ولا ريب في أنّ التصنيف الذي اخترناه لخريطة الأنساق ومناهج التفكير العقائدي، يخرجنا قليلاً من دائرة التحيُّز المذهبي الذي يحجب عنّا الكثير من وجوه الفروق في ما بين أبناء المدرسة الواحدة، كما يحجب عنا الكثير من التوافقات في ما بين أنماط تفكير عقائدي موزعة بين المذاهب المحروسة التي لا يملك فيها الإنسان في الأعم الأغلب مصيره بل اختياره المختلف.

إن ممارسة الاختلاف في أنماط التفكير العقائدي ومناهجه هي ممارسة قائمة ومستمرة ومحلّ بلوى أكثر مما هي واقع الممارسة الاختلافية على صعيد المذاهب الكبرى التي تفاحش بينها الخلاف وعزّزته سلطة خارج حقل المعرفة. ففي كلّ مذهب من هذه المذاهب يوجد سلفيون وعقلانيون ومتزمتون ومنفتحون ـ إذ لا مشاحة في الاصطلاح ـ، أي أننا نمارس الاختيارات خارج غلب الأرثوذوكسيات المذهبية الكبرى التي تقبل إلى حد ما بالاختلاف في نمط التفكير ومناهجه وأنساقه؛ لكنها لا تقبل بالاختلاف المذاهبي بمعناه الفقهي الشامل. والحقيقة أن الاختلاف في أنماط التفكير يعزّز شكلاً آخر من الشراكة والتقارب بين شرائح من داخل المدارس العقديّة الكبرى، بل ويجعل الاختلاف في نمط التفكير يفوق في جذريته الاختلاف الصُوَري بين المذاهب الأرثوذوكسيّة. وقد أهمل الباحثون النظر في شروط هذا الاختلاف واتجاهاته وأهميّته بصورة تليق بجديته لا كخلاف داخل المدرسة الواحدة بل كخلاف يجد وفاءه في نماذج إرشادية عبر ـ مناهجية، تفسّر لنا طبيعة التحوّلات التي تجري داخل حقل التفكير العقائدي المؤطّر بالأرتوذوكسيّة المذهبية الواحدة. التحوّل حينما يكون باراديغمياً[1]، يصبح الأمر بخلاف التحوّل في الأفكار على النحو المفرد

---

(1) نستعمل هنا مفهوم (PARADIGME) الباراديغم (حسب النطق الفرنسي) أو البراديم (حسب النطق الإنكليزي) الذي طوّره فيلسوف العلم توماس كون، والذي يعني وجود مجموع الأحكام والافتراضات والمسلّمات ومجمل المناخ العام والمفاهيم الموجّهة لمجتمع علمي في عملية البناء العلمي. ولها في الاستعمال العربي أكثر من مُعادِل؛ فثمة من ترجمها بالنموذج الإرشادي، وهناك من ترجمها بالإبدال كما فعل بناصر البعزاتي، وهناك من أبقاها على حالها كما فعل سالم يفوت، أي باراديغم. ومن الأفضل منح المصطلح الأجنبي وزناً عربياً مع الإبقاء عليه دفعاً لأيّ التباس، لا سيما حينما =

والجزئي. إنّ البراديغم هنا لا يتعلّق بمنهج بل ببنية تصوّرية جامعة بين كلّ هذه التوجّهات. فعلى الرغم من اختلاف الطبيعي والكلامي والفلسفي والعرفاني كان هناك باراديغم مشترك ومؤثّر هو الذي يفسّر سبب الانسدادات التي بلغها الفكر العقائدي في كلّ هذه المحطات كما لو كان الأمر يتعلّق بتواطؤ بينها. فلكل منزلة من منازل هذه العلوم أزمة بحسبها. فالمسألة ليست منهجيّة ولا مذهبيّة بل هي باراديغميّة. والخلاف هنا بين البارادیغم وبقيّة الأنساق، هو أنّ البارادیغم ليس بالضرورة نسقاً بل هو روح وذوق يمكن تمثّله في كلّ نسق على السواء، كما يمكن أن يحدث تحوّلات داخل مختلف الأنساق، ويحفظ وحدتها البارادیغمية على الرغم من خلافاتها وتناقضاتها. إنّ الكاثوليكي باراديغمياً قد يفكّر أقرب إلى البروتستانتي منه إلى الكاثوليكي بالأمس. ونحن نفكر اليوم أقرب إلى المختلف اليوم من المؤتلف بالأمس.

من الطبيعي إلى الكلامي إلى الفلسفي إلى العرفاني

هناك إذن، أربعة أنساق كبرى وَسَمت تطوّر الفكر العقائدي في التاريخ الإسلامي، ولكلّ نسق خصائصه وذوقه وبنيته وبيئته الذهنيّة والثقافيّة واشتراطاتها المعرفيّة والسوسيو ثقافيّة وضروراتها المذهبية والمنهجيّة. ولا يمنع ذلك أن يحتفظ كلّ نسق بفروق جوّانيّة عادة ما ينتج منها تطوّر في طول النسق نفسه. والحديث عن هذه الأنساق لا يستقيم

= يتعلّق الأمر باللّغة الصناعيّة. فالنموذج الإرشادي لا يفي بالغرض لأنه يتحدّث عن جانب من جوانب الإبدال أي عن نموذج موجّه، كما أن الإبدال من شأنه أن يلتبس مع الإبدال النحوي أو الإبدال بمعنى الاستبدال اللّغوي السانتاغماتيكي وهلمّ جرّاً. وفي الجملة لا مشاحة في الاصطلاح، لا سيما إن كان قد اكتمل بنيانه واشتد عوده في بيئة علميّة غير بيئتنا، ولغة غير لغتنا.

إلّا إذا استوعبنا التفكير العقائدي في المرحلة التأسيسية الموسومة بالنمط الطبيعي، سواء في التفكير أم في الخطاب. المرحلة الأولى هي المرحلة التأسيسية، إن لم نقل هي المرحلة التي انبثقت فيها المادة الأولى للقول العقائدي، وهي مرحلة الخطاب العقائدي الطبيعي؛ ونقصد به خطاباً خالياً من كلّ المفاهيم التقنيّة واللّغة الصناعيّة التي ميّزت المراحل المتأخرة. وخاصيّة هذه المرحلة أنّها تتمتّع بعفوية الخطاب الطبيعي الخالي من اشتراطات التنسيق ولوازمه، وأيضاً من تعقيداته التي تعكس تعقيد النشاط الفكري نفسه. وهذا لا يعني أنّ قابليّته للتنسيق لم تكن يومئذٍ واردة تماماً، بل كان ذلكم هو المطلوب في لحظاته الحرجة، كما حدث في محاولات المسلمين اللاحقة. من هنا، فإنّ التطوّر ناتج من جدل الاستجابة لتحدّي الأفكار الخارمة للمجال التداولي وطبيعة تدبير هذه الاستجابة التي تنطوي في كثيرٍ من جوانبها على عناصر للحفاظ على مقوّمات الخطاب الطبيعي ولغته. ويجدر القول إنّ الذي فرض هذه اللّغة الطبيعيّة ليس هو المرسِل ولا الرسول ولا المرسَل بل الذي فرض ذلك هو المرسل إليه. أي أنّ المتلقّي هو الذي فرض طبيعة الخطاب. وحيث أن هذا هو الخطاب الأول ومبتدأ إثارة العقل، فلا يعقل أن يأتي تنسيقياً صناعياً على غير منحى اللّغة الطبيعية، فضلاً عن خصائص بيئة المتلقّي التي لم تكن بيئة معقّدة العمران تقتضي القول الفلسفي. لا نقصد هنا الفلسفة التي لا تخلو منها حتّى اللغة الطبيعية، بل الفلسفة بالمعنى الذي لا يمكن أن يوجد إلّا في العمران المدني كما نزع ابن خلدون، أي بمعناها المخصوص الذي يتعلّق بصناعة الخطاب على أُسس فنية شديدة التعقيد. فالبيئة البسيطة تصنع فلسفتها التي قد يلعب فيها البيان المباشر والخيال الأدنى وتكثيف المعنى المؤجّل، دوراً بارزاً تماماً كما تصنع

البيئة المعقّدة فلسفتها التي يلعب فيها البيان غير المباشر والتعقيد والفن والصناعة دوراً بارزاً. هناك إذن تناغم بين المعرفة والعمران، وهو ما يجعل التحوّلات المعرفيّة تعبيراً عن تحوّلات اجتماعيّة، ما يعزّز مشروعيّة سوسيولوجيا المعرفة. إنّ المتلقي المفترض للخطاب الطبيعي حينئذٍ هو مجتمع الأميين. مجتمع غير كتابي شفهي. وحتى وإن بذلنا جهدا لنفي الأميّة عن الرسول (ص)، وأثبتنا بعض مظاهر الثقافة الكتابية عند العرب، فهذا لا يمنع من أن نعتبره مجالاً لثقافة شفهيّة بكلّ لوازمها ومظاهرها. ويأتي المجال بكلّ أبعاده أيضاً ليضفي الكثير من الخصائص على المجتمع العربي الذي شكّل المتلقي النموذجي الأول لمرحلة التنزيل. كانت كلّ المجتمعات المعاصرة يومئذٍ للمجتمع المكّي مجتمعات أميّة بدرجات متفاوتة، وقبليّة بدرجات متفاوتة ووثنية أيضاً. لكن خصوصيّة المجال العربي يومها تكمن في أنّه اجتمعت فيه كلّ هذه المظاهر مجتمعة: فهو مجتمع بدوي وصحراوي وأمّي وعشائري وغير دولتي ووثني. فهو إذن مجال طبيعي خالص لا شبيه له من بين المجتمعات الأخرى. وحينئذٍ لا يُعقل أن تأخذ لغة الرسالة بعداً لا يراعي هذا الوضع الذي يشكّل لحظة الصفر في الحضارة، إذا أخذنا بقاعدة ابن خلدون حول كون غاية البداوة هي الحضارة. لكن في الوقت نفسه وجب أن نغضي عن أن المجال الطبيعي هو مجال حيوي جداً للرمزي. فالمجتمع التأسيسي لزمن الدعوة هو مجتمع منطلق القيود من كلّ وضع مادي معقد. إنّه مجتمع بسيط قابل للتحرّر السهل؛ لكنه أيضاً مجتمع صافي الوجدان وقابل لالتقاط المعنويّة. إنها إذن نقطة الصفر في انطلاق المعنى والحضارة. ولكن لا ننسى ـ ونحن هنا لسنا في وارد ذكر علّة بعث الرسالة الخاتمة في المجال العربي وليس في مجال آخر، فهذا ليس

يقيني الحصر، وإن أمكن الحديث عن خاصيّتين ذكرنا في مقام سابق إحداهما وسنذكر الآن الثانية وهي الطبيعة واللغة: ـ هذا المجتمع توفر، وبخلاف سائر المجتمعات الطبيعيّة البدوية ـ على ملكة لغويّة هائلة، تكامل فيها حسن المخرج بحسن البيان. وهي لغة شكّلت لهذا السبب محور التحدّي والإعجاز أكثر من أيّ عنصر آخر. وهنا بات واضحاً أننا نستطيع أن نتحدّث عن بعض أشكال الحكمة من اختيار المجتمع المكّي مجالاً لانطلاق دعوة الرسالة الخاتمة: كونه من حيث بساطته الشاملة في المعيشة والبيئة، يؤكّد على مسألتين:

إحداهما: أنّه مجتمع عُراه أقلّ انشداداً لملهيات الحضارة المانعة من الإنصات للمعنى متى هيمن عليها التعقيد، وتقطعت بها كلّ أسباب البساطة الداعية لحسن الإنصات للصوت وصداه، وتلقّي المعنوية بفورية الإنسان الطبيعي الذي يحيى على سبيل البساطة.

ثانيهما: لتأكيد خبرة الرسالة أمام العالمين، بأن الرسالة التي استطاعت أنّ تصنع هذا التحوّل الكبير في مجتمع لا توجد فيه أسباب الحضارة، أليست بقادرة من باب الأولوية القطعية على أن تنجز رقيّاً أعلى في المجتمعات التي تملك إمكانات فنية وفكرية هائلة. وهنا يكمن الخلل الذي سنناقشه في موضوع التنسيق الظاهري الذي سعى إلى تكريس ما لم يكن مقصوداً في زمن التنزيل إلّا على نحو الحجاج بالأولوية القطعيّة، أي حينما كرّسوا قيمة البداوة والنزعة اللّغوية الطبيعيّة طريقاً لفهم مقصود الشارع. وهاتان العلّتان تضافان إلى كونه المجال الذي كان أكثر من غيره وفاء لبقايا الإبراهيمية مع وجود حالات من التألّه في العصر الجاهلي شكّلت نماذج حيّة لقيام دعوة لتعميم هذه المعنوية.

لقد حققت الرسالة في المجتمع العربي الأول دعوة للوصل لا للفصل، معتبرة الوثنيّة حالة طارئة على مجتمع مطالَب بأن يستعيد التراث الابراهيميّ أكثر من حرصه على ضلالات العصر الجاهلي. فالضلالة هنا هي فقدان الدليل على الطريق. ولم يكن المجتمع الجاهلي يعرف طريقاً مناسباً، لذا كان لا بدّ من نزول الرسالة لتحقيق هذا العود. ومنطقياً، إذا كان أهل العلم مدركين لمراتبهم في المعرفة الأدنى فإنّ العكس لا يصح. ومن هنا، كان من العدل الاجتماعي أن يأتي الخطاب بلغة طبيعيّة مفعمة بالخيال؛ ولكنها تسمح بالعبور متى تحقّق الارتقاء في إمكانات التأويل والخروج من اللّغة الطبيعيّة إلى لغة التنسيق. ولم تفتح المرحلة الأولى باباً للتأويل المغرق، كما لم تغلِق الباب على الفهم المحقّق برسم المورد الأول. فهذا الحصر هو من مبتدعات التنسيق الظاهري الذي جاء كردّ فعل على النسق الكلامي. بل اقتضى الأمر توجيه المتلقي في مرحلة المورد الأول إلى تعليق النظر التفصيلي والاكتفاء بالمجمل. وهذا الاكتفاء هو الأسلم في لحظة لم يكن بوسع المتلقي أن يغوص في العويصات من دون أن يحرز خبرة تفكيرية نسقية ومنهجية. ولا بدّ من القول إنّ الفطرة التي ستجعل منها الظاهريّة معياراً للفهم الأصحّ للعقيدة، لا تعني السذاجة التي لم تكن يوماً معياراً للصحيح والخاطئ من الأفكار، لا سيما ما تعلّق منها بالمعارف التحصيلية والعلم الحصولي الذي يتطلّب خبرة ومنهجية، وليس مجرد إحساس قد يجلب الخطأ ويكرّس الجهل المركّب. ولذا، حينما سعى ابن تيميّة في نقضه على المنطقيين للاحتجاج بمناقضة المنطق للفطرة، داعياً إلى الاكتفاء بها، كان الجواب الذي أهمله على الرغم من أنّه سابق عليه في الزمان من الغزالي نفسه في المعيار، حينما ردّ هذه الشبهة بالقول: «إنّ الباعث على

تحرير هذا الكتاب الملقّب بمعيار العلم غرضان مهمّان: أحدهما تفهيم طرق الفكر والنظر، وتنوير مسالك الأقيسة والعبر؛ فإنّ العلوم النظرية لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة، كانت لا محالة مستحصلة مطلوبة. (. . .) رتّبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزاناً للبحث والافتكار، وصيقلاً للذهن، ومشحذاً لقوة الفكر والعقل»[1]. لقد تميّزت هذه المرحلة إجمالاً بالعويصات؛ لكنها لم تغلق باباً على فهم نهائي بل حرصت على تدريب ذهن المتلقّي الطبيعي للخطاب الوحياني على ألّا يغوص في الحقائق من دون برهان ولا معطيات مكتفيا بالتسليم والتصديق. لكنها كرست شيئاً في ذهنه يمكن أن نسميه المعنى المؤجّل، المعنى الإجمالي الذي يمكن أن تتفتح مفرداته مع تنامي الخبرة وترقّي النّظر.

الوثنيّة في الثقافة العربيّة قبل الإسلام

لا بدَّ من الإشارة إلى مظاهر الوثنيّة والتجسّد الأيقوني في الثقافة العربيّة وعلاقتها بالرمزيّ، فيما يبدو الحديث ممكنا أيضاً عن تصوّر إسلامي عن العلاقة البديلة بالرمزي. لن نفهم الخطاب الطبيعي النبويّ إلّا إذا استوعبنا طبيعة الثقافة العربيّة للعصر الجاهلي. فهذه وحدها التي تفسّر لنا كيف أنّ المتلقّي الأول للرسالة لم يكن مطالباً بتغيير العلاقة الرمزيّة بل بتغيير موضوع هذه العلاقة. إذا كان مرسيا إلياد قد اعتبر أن القداسة ليس بحاجة بالضرورة إلى الاعتقاد بالله، فإنّنا نعتبر أن الأكثر دقة هو إذا أردنا أن نتحدّث عن القدسي بوصفه أعمَّ من الدين، فإنّ الأولى ـ

---

(1) أبو حامد الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، دار الأندلس، بيروت، لا تاريخ، ص26-27.

ما دام لا قدسي من دون دين: لكم دينكم ولي دين ـ أن يقال ليس القدسي حصراً على الأديان الوحيانيّة. ولهذا تحديداً يبدو أن مشاعر الإنسان تجاه القدسي تظلّ هي هي؛ لأنها في الوقت نفسه مشاعر تشكّل دينامية علاقة مع كلّ أشكال المقدس. ومن هنا، ما حدث في الثقافة العربيّة هو تحوّل في موضوع العلاقة وليس في العلاقة. حتّى الخطاب القرآني كان يسائل عقول المشركين كيف يقدّمون هذه المشاعر الإنسانيّة إلى حجر لا يسمع ولا يبصر ولا ينفع ولا يضرّ، أي ما يفهم بالضرورة من هذا العتاب الحجاجي، أن هذه المشاعر وجب وضعها في محلّها؛ لذا وجب أن تتحوّل من مشاعر متوجّهة إلى الأوثان إلى مشاعر متوجّهة إلى الله تعالى. وحينما تصبح كذلك فلن تكون وسيلتها في العلاقة مع الله طقوسا بل شعائر وشريعة. هنا تتكامل معاني المشاعر كانطباع والشعائر كممارسة والشريعة كانطباط لتؤسّس لنمط متجدّد من علاقة الرمزي، لكنها تبقي على التدفّق المشاعري نفسه. فالقرآن يوجّه الجماعة المسلمة يومها بأن لا تتمادى في الإساءة إلى أصنام القوم حتّى لا يحدث ذلك ردّ فعل يستهدف الله تعالى بالإساءة: حيث وجب أن ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍۢ ۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[1]. لذا كان المعول عليه في تحقيق النقلة، هو الإقناع والدعوة بالتي هي أحسن، وعدم إذكاء العناد الذي شكّل عقبة معرفيّة كبرى أمام الدخول في دين الله كافة. وحكاية الدين هي أن تنزع الرمزي، لا لإحداث الفراغ في ضمير المؤمنين بل لملئه برمزي أقوى وأقدر على التعبير عن المنتهى. وإذا استدعينا قولة

---

(1) سورة الأنعام: الآية 108.

تيليش بخصوص استحالة تغيير الرمزي إلّا بحدث تاريخي، فهذا بالفعل ما حدث مع ظهور الأديان الكبرى. وهذا ما يعزّز معنى إطلاق البعض على البعثة عنوان الحدث الإسلامي.

وثنيّة عبثيّة

الجسد، الأيقونة، الخيال... كلّ هذه أدوات وعناصر لتشكُّل القدسيّ ومجال لتدفُّق الرمزيّ. وهنا، وقبل أن نتحدّث عن التصوّر الإسلامي لهذه المفردات، وجب الوقوف على مكانة هذه الأخيرة في الثقافة العربية. فالمدوّنات الكبرى التي أرَّخَتْ للحياة العربية سعت جهدها لإبراز مظاهر الوثنيّة في المجتمع الجاهلي إمعاناً في تمجيد الوثبة التي أحدثها التوحيد في حياة العرب. وقد عجّت كتب السيرة بكلّ ألوان المبالغة في توثين الحياة العربية، على الرغم من أنّه بالفعل كان مجتمعاً وثنياً، إلا أنّه بخلاف سائر المجتمعات المعاصرة له لم تكن الوثنيّة فلسفته وإنما كانت شكلاً من أشكال مكر الثقافة العربية. وفي تأملنا لهذا التاريخ والجدل الذي قاده صاحب الدعوة احتجاجاً على عبادة الأصنام، كنّا نقف على حقيقة طالما طمستها كتب السيرة، ألا وهي أنّ الوثنيّة لم تشغل بال العرب الذين بدوا أكثر انفصاماً بين وفائهم لبقايا أثر الإبراهيميّة ووفائهم لبعض أشكال الوثنيّات المحيطة بهم. فالوثنية لم تكن أصلاً في المجتمع العربي، ولا حاجة نمت بشكل طبيعي ومنسجم في حياتهم الجماعيّة، بل تجد القِيَم القبليّة المجرّدة تتحكّم بتوزيع مجال المقدّس، في حين احتفظت بأقدس المقدّسات في ما بدا من مخلفات الإرث الإبراهيمي، وهو ما تظهره مكانة مكة وطقس السقاية والرفادة في حياة العرب قبل الإسلام. ولا ريب في أنّ الدعوة إلى إعادة تحليل السوسيولوجيا الوثنيّة

العربيّة ما قبل الإسلام، أمر مغرٍ، لا سيما بعد إحجام السيرة والتاريخ عن تفكيك هذه الحقبة والاكتفاء بسردية تعزّز اللحظة التوحيدية التي لم تكن إلّا لحظة تهشيم سوسيوثقافي للوثنيّة أكثر مما هي تهشيم فلسفي لها في دنيا العرب. ولسنا الآن في وارد تسليط الضوء على هذه الحقيقة، ولكن سنكتفي بالإشارة التالية لتعزيز وجهة نظرنا هذه حول ضمور فلسفة الأيقونة في الثقافة العربية قبل البعثة وبعدها. لقد ذكرت كتب السيرة أن أول من أدخل الوثنيّة جزافاً من الشام إلى مكة، تاجر استحسنها، لتشكّل نوعاً من كسر الروتين العربي المأخوذ بالرفض العارم للرتابة. لقد دخلت الوثنية بصورة غامضة وبنوعٍ من الفضول، ولم تنمُ بشكل طبيعي في بيئة لا تعتبر بيئة حاضنة. وفي هذا يقول ابن هشام: «حدّثَني بعض أهل العلم أَنّ عَمْرَو بْنَ لُحَيّ خَرَجَ مِنْ مَكّةَ إلَى الشّامِ فِي بَعْضِ أُمُورِهِ فَلَمّا قَدِمَ مَآبَ مِنْ أَرْضِ الْبَلْقَاءِ، وَبِهَا يَوْمَئِذٍ الْعَمَالِيقُ ـ وَهُمْ وَلَدُ عِمْلَاقٍ. وَيُقَالُ عِمْلِيقُ بْنُ لَاوِذْ بْنِ سَامَ بْنِ نُوحٍ ـ رَآهُمْ يَعْبُدُونَ الْأَصْنَامَ فَقَالَ لَهُمْ مَا هَذِهِ الْأَصْنَامُ الّتِي أَرَاكُمْ تَعْبُدُونَ؟ قَالُوا لَهُ هَذِهِ أَصْنَامٌ نَعْبُدُهَا، فَنَسْتَمْطِرُهَا فَتُمْطِرُنَا، و نَسْتَنْصِرُهَا فَتَنْصُرُنَا، فَقَالَ لَهُمْ أَفَلَا تُعْطُونَنِي مِنْهَا صَنَمًا، فَأَسِيرَ بِهِ إلَى أَرْضِ الْعَرَبِ، فَيَعْبُدُوهُ؟ فَأَعْطَوْهُ صَنَمًا يُقَالُ لَهُ هُبَلُ فَقَدِمَ بِهِ مَكّةَ، فَنَصَبَهُ وَأَمَرَ النّاسَ بِعِبَادَتِهِ وَتَعْظِيمِهِ»[1].

لقد كان التوزيع الجزافي للمقدّس الوثني في المجال العربي لصيقاً بالتوزيع الاجتماعي، وأيضاً رهيناً بالمزاج العربي الشديد التقلّب والنشوز. فالعربي كان كثير التّمرد والفطاظة حتّى إزاء آلهته الحجريّة. ومن ذاك حكاية الخليفة عمر عن جاهليّته التي كان قد صنع له فيها صنماً

(1) سيرة ابن هشام، ج1، ص77.

من الحلوى يعبده في النهار ويلتهمه في الليل. وبقدر ما عَنِي العرب بجماليّة الشعر والبيان، لم يحضر هذا البعد الجمالي في الأيقونة، ما يؤكّد أنّ مراتب المقدّس في الثقافة العربية كانت غير متجانسة من حيث الاهتمام والجدّية. كانت الوثنية ثقافة اجتماعيّة يذكيها التعصّب والجاهليّة أكثر مما هي إحساس روحي. والطابع النفعي والمزاجي حاضر هاهنا، إذ تنقلنا سيرة بن هشام إلى وضعيّة الأوثان التي لم يعتنِ بها العرب عناية جماليّة حتّى غدت مفزعة للدواب، بل كثيراً ما تمّ الاستهزاء بها إذا لم يتحقّق بها المراد في التماس السعود ودرء النحوس. ومثالنا على ذلك ما جاء في السيرة نفسها، حيث ذكر ابن هشام:

قَالَ ابْنُ إسْحَاقَ: وَكَانَ لِبَنِي مِلْكَانَ بْنِ كِنَانَةَ بْنِ خُزَيْمَةَ بْنِ مُدْرِكَةَ بْنِ إلْيَاسَ بْنِ مُضَرَ صَنَمٌ يُقَالُ لَهُ سَعْدٌ صَخْرَةٌ بِفَلَاةٍ مِنْ أَرْضِهِمْ طَوِيلَةٌ. فَأَقْبَلَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي مِلْكَانَ بِإِبِلٍ لَهُ مُؤَبّلَةٌ لِيَقِفَهَا عَلَيْهِ الْتِمَاسَ بَرَكَتِهِ فِيمَا يَزْعُمُ فَلَمّا رَأَتْهُ الْإِبِلُ وَكَانَتْ مَرْعِيّةً لاَ تُرْكَبُ وَكَانَ يُهْرَاقُ عَلَيْهِ الدّمَاءُ نَفَرَتْ مِنْهُ فَذَهَبَتْ فِي كُلّ وَجْهٍ وَغَضِبَ رَبّهَا الْمِلْكَانِيّ، فَأَخَذَ حَجَرًا فَرَمَاهُ بِهِ ثُمّ قَالَ لاَ بَارَكَ اللّهُ فِيك، نَفّرْت عَلَيّ إبِلِي، ثُمّ خَرَجَ فِي طَلَبِهَا حَتّى جَمَعَهَا، فَلَمّا اجْتَمَعَتْ لَهُ قَالَ:

أَتَيْنَا إلَى سَعْدٍ لِيَجْمَعَ شَمْلَنَا   فَشَتّتَنَا سَعْدٌ فَلاَ نَحْنُ مِنْ سَعْدِ

وَهَلْ سَعْدُ إلّا صَخْرَةٌ بِتَنُوفَةٍ   مِنْ الْأَرْضِ لاَ تَدْعُو لِغَيّ وَلاَ رُشْدِ»[1]

وقد التفت بروكلمان نفسه إلى طبيعة الوثنية العربية التي كانت آخذة في الاضمحلال؛ وربما كانت أغراضه من هذه الالتفاتة أمراً لا نقصده،

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص81.

ولكن تبدو تلك من الحقائق التي تراءت لنا أيضاً. فعقيدة الإله الواحد كانت حاضرة في مجمل ما يعتقد به العرب في العصر الجاهلي. وربما دار الجدل حول توحيد الربوبية لا توحيد الألوهة. وإلى ذلك ينبّه القرآن الكريم بقوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[1]. وهذا الاعتقاد بالإله الواحد كان من آثار الإبراهيمية وليس من تأثير أهل الكتاب الذين كانوا حاضرين كجاليات مهاجرة إلى قلب الجزيرة العربية. وفي هذا تكمن واحدة من أكبر تناقضات بروكلمان؛ حيث تارة يعتقد أنّ الأديان السماوية المنتشرة يومها في الجزيرة العربية ساعدت على استعجال تفسّخ الوثنيّة العربيّة، معتبراً أنهم اكتسبوا لهم أتباعاً في الجزيرة العربية على الرغم من انكماشهم ضمن جماعات معزولة[2]؛ إلّا أنّه نسي أو تناسى كونه في مورد آخر، سبق واعتبر أن عقيدة الإله الواحد لم ينقل العرب فكرته عن اليهود والنصارى كما ظنّ كثير من الباحثين. يقول بعدما أنكر كونها عقيدة مستلهمة من اليهود والنصارى: «وليس من شكّ في أن العرب كانوا في أول الأمر يؤدّون الشعائر الدينية إلى تلك الآلهة التي كانت أقرب إليهم من الله رب العالمين العظيم. حتّى أوشك فجر الإسلام أن يبزغ لم تبقَ هذه العبادة قادرة على أن تملأ وجدان العرب الديني بكامله. وهكذا انحطّ شأن هذه العبادة وانحطّت دلالتها انحطاطاً متواصلاً كان يرافقه أبداً تعاظم في أهمية الشعور الديني العام القائم على أساس الإيمان بالله»[3]. ويبدو أننا أمام مظهر من مظاهر الجزافية في

(1) سورة لقمان: الآية 25؛ سورة الزمر: الآية 38.

(2) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، تعريب: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط9، دار العلم للملايين، بيروت، 1981، ص28.

(3) المصدر نفسه، ص26.

التحليل، سببه تحكّم الخلفيّة المنهجيّة والثقافيّة لبروكلمان الذي سعى إلى التهوين من مسألة الحدث النبوي في الجزيرة العربية، واعتبار الإسلام صيرورة من داخل الثقافة العربية نفسها وليس الأمر يتعلّق بحدث وحياني. ولم يلتفت بروكلمان إلى أن أركان الدعوة الجديدة لم يكونوا من أتباع الديانات السابقة، بل انحدروا إليها من الوثنية التي لم تكن في الحقيقة على وشك الاضمحلال للأسباب التي ذكرها الأخير، بل لأنها في نظرنا كانت تمثل سطحاً خادعاً ترسّب بفعل التعصّب والعناد والعادة؛ فيما ظلت عقيدتهم بالإله الأوحد هي ما سيشكّل موضوع إثارة عقولهم بخطاب الوحي.

ويؤكد منتغمري وات هذا الالتباس الذي مَنشأه القراءة السيّئة لعلماء الغرب، حيث ظلّت المناقشات الطويلة حول العلاقة بين تعاليم الإسلام ومصادر اليهوديّة والمسيحيّة مثيرة للغثيان[1]. وأصل هذا التعسُّف في نظر وات أنّ تركيزهم كان على الجانب الأدبي للقرآن، بينما الأدب هو وجه فقط من وجوه مختلفة للصورة، ويضرب مثالاً على ذلك بالقول: «ففي مقدورك أن تبين أن عاموس أو حزقيال قد أخذا كثيراً من المفاهيم ممن سبقهما، ولكن إذا درستهما من هذه الناحية فقط فإنك ستفقد الإحساس بأصالتهما وتفرّدية الوحي الإلهي الذي جاء عن طريقهما»[2]. أمّا الجدل القرآني ضدّ الوثنيّة العربيّة فقد جاء وفق منطق استهجان وتهكّم في إظهار كونها لا تنفع ولا تضرّ ولا تبصر ولا تتكلّم في سياق مفعم بلغة ساخرة، حيث يقيم وعي العرب أمام مهزلة اعتقاد

---

(1) منتغمري وات، **محمد في مكة**، تعريب: عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2002م، ص82،

(2) المصدر نفسه، ص83.

متزلزل في نفوس العرب أنفسهم. وفي المقابل يتوجّه إليهم كما لو كانوا على توحيد مشوب ليس إلّا. فالآيات الأولى للقرآن كما اهتدى منتغمري وات أيضاً تعطي «انطباعا بأنها موجّهة لقوم يؤمنون بالله، وإن كان هذا الإيمان يشوبه الكثير من الإبهام والارتباك»[1]. يظهر ذلك من خلال التمييز بين العبارات المستعملة في القرآن والتي لو ذكرت وحدها لن تفهم من سامعها مثل سقر والقارعة والحطمة، بينما لم يُصَر في القرآن إلى تفسير كلمات مثل إله وربّ؛ فعندما يستعمل عبارة «ربّ هذا البيت» يؤكّد على أنّ أهل مكة كانوا يعتبرون أنفسهم عباداً لله[2]. نحن ندرك أن العربي لم يكن جاداً في نحت أيقوناته التي دخلته جزافاً. فهو يأكل آلهته المنحوتة مثل الحلوى، وينتقم منها متى لم يتحقّق له المراد؛ إنه يتعاطى معها بعنوان البركة وجلب الحظ والفأل، لكنه لا يمنحها كلّ ضميره إلّا بما تحيل إليه كرمز من أوضاع ووشائج ومصالح ذات طابع اجتماعي، ذلك أن العناد نفسه كان له دور بارز في تكريس هذه الطقوس وليس الاعتقادات؛ وجب في حديثنا عن الوثنية العربية أن نتحدّث عن طقوس وليس عن اعتقادات. من هنا، تحدّث القرآن الكريم: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾[3].

وزبدة القول إنّ العرب لم يحتفوا بالأيقونة احتفاء الأمم الأخرى، وإن عرف عنهم في جاهليّتهم أنهم أهل أوثان، لم تُمحَ كلّ الآثار

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) سورة آل عمران: الآية 159.

التوحيديّة المضمرة في لاوعيهم الإبراهيمي، ، حيث لم يمحُ أثرها شركهم في الربوبيّة دون الألوهيّة. الطابع الحدّي للعرب نقلهم من الوثنيّة السطحيّة إلى مناهضة كلّ أشكال الإيقونات. ذلك لأن أنثربولوجيا الوثنيّة العربية تؤكد أنّ ما بدا حولها من عناد لم يكن جدياً بقدر ما كان أصل العناد يرتكز على الآثار الاجتماعية والاقتصادية للدعوة البديلة. وقد نقلت من يوميّات العرب سخريتهم من أوثانهم كما مرّ معنا. ثم إنّ دخول الوثنية حياة العربي كان جزافياً؛ لذا ظلّت الأوثان على حالها لم تشهد تفنّناً ولا إبداعاً أو عناية، وذلك أنّ حياة البدوي حياة خاضعة لجدل التبسيط. فليس وراء أوثان العرب المجسّدة فلسفة، وبالتالي لو توقّف الأمر على مجرّد تلك الأحجار في أولى مصادماتهم مع الدعوة الجديدة، لما التفت العربي الذي كان يساوم على الدعوة الجديد كما يساهم على السياسة. ولكن الأمر كان يتعلّق بمنظومة قِيَم، بدا أنّ منشأ الرفض لها هو ما ظهر من حسابات وعصبيّات سياسية واجتماعية وقبليّة. ومن هنا لمّا تحقّق الغُلب بالشوكة والعصبيّة، وتمّ تحييد تلك العوامل؛ دخل الناس أفواجاً في الإسلام.

الفصل الأول

خطاب الظاهرية

بدا الخطاب الظاهريّ حركة نكوصيّة سعت للعودة بالمعنى إلى مدارك الإنسان الأولى التي دعوها بالمدارك الفطريّة. وقد حصل في هذا الكثير من اللّبس أحدهما يتعلّق بكون التطوّر إن حصل في مدارك الوعي فهل بالمقدور إعادته إلى درجة الصفر؟ فمدارك الإنسان وإن لم تتطوّر في منازل المعرفة، فإنها لا تقف عن التطوّر. وفي نموّ العلم في غير الأمور الإلهيّة، لا يوجد وقوف ونقص وإن حصل في ما لا ينفع فيه استزادة. وكما ذكر ابن عربي، فالحقيقة «تعطي أنّه ما ثم نقص قط؛ وأن الإنسان في زيادة علم أبداً دائماً من جهة ما تعطيه حواسه وتقلّبات أحواله في نفسه وخواطره. فهو في مزيد علوم، لكن لا منفعة فيها»[1]. ولا نستعمل هنا مفهوم النسق الظاهريّ إلّا من باب المسامحة لأنهم في ما يعنونه هم ضدّ كلّ أشكال النسق، بما أنهم عارضوا كلّ الصنعات كما فعل ابن الصلاح وابن تيمية وغيرهما من أقطاب الظاهريّة، وإن ميّز بعضهم في حالات نادرة بين صنعة وأخرى، أو فاضلوا بينها في منازل

(1) الفتوحات المكّية، مصدر سابق، ج3، ص83.

القرب من السنّة كما فعل ابن تيمية؛ لكنهم تحدّثوا عن بديل من الكتاب والسنّة، يقوم على فهم تضمنه أفهام المدارك الفطرية الأولى، وهذا يتعلق بنسق باطن قد لا يظهر؛ لغلبة اللّغة الطبيعيّة على هذا الخطاب، أو استثماره لمفاهيم صناعية ينتهكها ويستعملها في الحجاج الطبيعي مستقوياً على أهل الصناعة بالتشغيب. لكننا، وإن كنا نعتقد أن لا تنسيق إلّا بلغة صناعية، إذ التنسيق نفسه صناعة، فهذا لا يعدم أن الخطاب الظاهري يرتكز على جملة ركائز تشكّل قوائم نسق خفي تحجبه اللغة الطبيعية الحجاجيّة. فالناظر في تفاصيل التفكير العقائدي في النسق الظاهري ومنهجه (نقول نسقاً هنا تجوّزاً، نظراً إلى هشاشة بنيته من الناحية الصناعية ولأن نسقيته خادعة ترتكز على خليط من المواقف والآراء، وتستعير بعض أدوات الفكر الكلامي للدفاع عن آرائه)، يقف على مستوى من التأصيل للمضمون نفسه الذي تقرّر عند جمهور أهل الحديث والحشوية. ويتساءل الناظر حينئذٍ حول الفائدة من ظهور هذا النسق في التفكير العقائدي الإسلامي، وما هي قيمته المضافة إذن إن كنا قد وقفنا على المضمون نفسه في خطاب أهل الحديث أنفسهم؟ إنّ الإجابة عن هذه التساؤلات وحدها تفسر سبب تأخّر النسق الظاهريّ عن تاريخ تشكّل النسق الكلامي. فمع أن الناظر في مباحث الكلام قد يخرج بانطباع عن أن القول الكلامي لا يمكنه أن يتموضع من حيث عمق صناعته إلّا متأخّراً في تاريخ الفكر العقائدي إزاء معطيات التفكير الظاهريّ، إلا أن الواقع يؤكد العكس تماماً. ومن المهمّ القول إنّ التقدّم هاهنا ليس تقدماً في السبق واللّحوق الزمانيين بقدر ما هو تموضع في مراتب التفكير العقائدي من حيث العمق أو النسق. لقد جاء النسق الظاهري ـ تجوزاً ـ ليعيد الاعتبار إلى كلّ المضمون العقائدي عند

المحدثين بعد ما فشلت محاولة الأشعري الذي علّقوا عليه أملاً كبيراً. فمآلات الكلام الأشعري هي الأخرى اتجهت وجهة في طبقاتها المتأخّرة جعلتها تنأى عن مضمون أهل الحديث أنفسهم مَقتربة أكثر من علم الكلام المعتزلي. وكما يظهر من مواقف ابن تيمية وهو من رواد هذا النسق، أنهم استعاضوا عن الأشعري بممارسة تأصيليّة انتهت إلى ضرب من الاستغناء في تصنيع القول العقائدي على قواعد ظاهريّة تبدو أكثر وفاءً لمضمون الفكر العقدي لأهل الحديث. فكان أن تمّ التخلُّص من الكلام الأشعري بوصفه لا يعكس عقائد أهل الحديث، بل تم اختزاله في اعتقاد الكلابية، في ما تخيلوا أشعرياً مختلفاً هو الأقرب إلى تفكيرهم العقائدي؛ الأشعري الذي تخلص من عقائد الكلابية وأصبح على منهج السلف. لكن في الوقت نفسه لم نقف على فصول الكلام الأشعري المتخيّل غير الكلابي، بل اكتفى القوم بهذه الدعوى للتشكيك في عقائد الأشعرية الممتدّة التي يدين بها جمهور كبير في العالم الإسلامي، وهم أغلبيّة ما يعرف بأهل السنّة والجماعة. فيما اعتبر الأشعري الذي عاد إلى الملّة في حكم البائد المنقرض. وقد بدا أنّ محاولة استرجاع شرعية القول العقائدي من الكلام إلى الظاهرية لم تكن اعتباطية، بل كانت حركة منتظمة شملت حقولاً معرفيّة متكاملة، ما يؤكد أننا كنا إزاء محاولة للتنسيق، وليس مجرد استدراك خطاب طبيعي غير منظم. فلقد شملت هذه الحركة مجال العقائد والتاريخ والتفسير والفقه والحديث وغيرها من الحقول التي كتبت على قواعد المتكلّمين أو الفلاسفة. لقد جارى الظاهرية غيرهم في إعادة إخراج أعمال وموسوعات تناولت أو بالأحرى زاحمت غيرها. ففي الاعتقاد صنّف ابن تيمية كتباً ورسائل شاملة لكلّ الموضوعات، كما صنّف كتابه منهاج السنّة ليكون عمدة في الحجاج

العقائدي كردّ على منهاج الكرامة لابن مطهر الحلّي العالم الشيعي المتكلّم. كما كتب ابن حزم الظاهري كتاب «المِلل والنِحل»، على الرغم من أن ظاهريته كانت مختلفة نظراً لاختلاف البيئة أيضا، كما كتب غيره في المِلل والنِحل، كلّ بحسب مذهبه في الاعتقاد. وكتب ابن كثير في التاريخ والتفسير وقصص الأنبياء على النهج السلفيّ الظاهري. وقد تكاملت فصول هذه الحركة لتؤسّس لنسق مستقلّ يجسّد شكلاً من التناغم بين أشكال الصنائع والخطاب؛ فكان التأريخ والتفسير والحديث والدراية والرجال والفقه والسياسة الشرعية بمثابة هارمونيا منسجمة تولّد عنها النسق الظاهري بلغة حجاجية تختلف عن لغة أهل الحديث؛ لكنها تفي بكلّ مضمونه الأخباري والحشوي.

طبيعة تنسيق الظاهرية ومنهجها

لم يرتكز الظاهرية على فلسفة سابقة في تنسيق مقالاتهم. بل استندوا إلى أسلوب التفنُّن في الرد على خصومهم بصورة تعكس أحياناً ضرباً من التفنُّن في صناعات خصومهم لكن باستعمال المغالطة والتصرف وكلّ أشكال وأنماط الحجاج العقيم لغرض تفريغ مسألة الترجيح والصدق من محتواها. فالنزعة السفسطائية الجدليّة بلغت هنا نهايتها، بل مع ابن تيمية تبلغ النزعة الإسميّة الرخيصة مداها، وذلك لتمهيد الطريق لصبّ مضمون أهل الحديث بديلاً، وبلغة أهل الحديث. وقد أفاد هؤلاء من أسلوب أبي حامد الغزالي، وهو خصمهم اللدود، في ردودهم على خصومهم. هو خصم لهم لكنهم لم يمعنوا في استئصاله؛ لأنه أدرك لغتهم الحجاجيّة وخاطب كلّ اتجاه بلغته، كما أنّه ناهض خصومهم من الفلاسفة وغيرهم. فردود ابن تيمية على الفلاسفة والمتكلّمين والمناطقة أخذت أسلوب

الغزالي وتقمّصت روحه الجدليّة وإن أنكر عليه في دفاعه عن المنطق. وقد لجأ ابن تيمية لا سيما في ردوده على المنطقيّين إلى أشكال متعدّدة من الحيل الحجاجية. فلقد استعرض نقوضه على المنطقيين، تلك النقوض التي فجّرها أول ما فجّرها المناطقة أنفسهم أو بعض العرفانيّين من أمثال ابن عربي والسهروردي. غير أن ابن تيمية يوظّفها ضدّهم وضدّ عموم الصناعة المنطقية[1].

لقد جادل الظاهرية كثيراً لتخطئة خصومهم في قضايا عقائدية لم يوفّروا فيها أداة للتبخيس والتشويه والتشغيب. ومنها أنّ أخطاء النسق الظاهريّ في إحراز معرفة عميقة بالنفس كانت قد أدّت إلى أخطاء مضاعفة في تصوّر الصفات. وبقدر ما لجأوا حين انغلابهم في الحجاج إلى حيلة البلكفة كما فعل الأشاعرة أنفسهم، وأحياناً اللاّأدرية وإحاطة مسائل الاعتقاد بالغموض والمجهولية، حتّى إنّهم أثبتوا لله صفات المخلوق لكنهم خصّوها بالكيف المجهول، إلّا أنهم تحدّثوا عن إمكان معرفة الذات التي هي فوق أن تدرك. وهكذا بلغ التجسيم مبلغه في تأصيل الظاهرية لعلاقة الذات بالصفات، وأحاطوا كيفية الصفات بالمجهول، بينما أقرّوا بمعرفة الذات وملاقاتها في النشأة الأخرى. إذا حصل هذا اللّبس في مظاهر المبتدإ، فإنّه حاصل بشكل مضاعف في المعاد. فلقد كرست الظاهريّة كلّ مظاهر النشأة الأخرى كما نُقِلت في النصوص من دون إعمال التأويل. ومن هنا، ندرك قيمة ومعنى ما ذهب إليه الحكماء والعرفانيّون كصدر المتألهين، الذين اعتبروا أن إخطاء فهم النفس يؤدّي حتماً إلى إخطاء فهم المعاد. حيث إنّ من عرف نفسه عرف

---

(1) ستقف بعد قليل على نقض ابن تيمية لأهل الصّناعة المنطقيّة.

ربّه والعكس صحيح. يقول ملاّ صدرا: «وبالحقيقة الجاهل بحقيقة النفس جاهل بحقيقة المعاد الإنسانيّ»[1]. وقد بدا عوار هذا المنهج الظاهريّ في مسائل المعاد بشكل فاضح؛ وذلك بسبب أنّ مبحث المعاد هو من المباحث الجامعة لكلّ إشكالات العقائد الإسلاميّة. لقد شكّلت مشاهد المعاد في ذهنية المتلقي الأول للرسالة، شكلاً من التخييل الذي مثل بدوره الحد الأدنى من التخييل الذي ليس دونه سوى خطر السقوط في الفانتازيا. والتفريق بين الخيال الخلاّق والفانتازيا هو أمر مهم للغاية التفت إليه من القدامى ابن عربي والسهروردي وغيرهما، كما التفتت إليه الظواهرية حديثاً وكما تجلّت في مقاربات هنري كوربان. لكن يمكننا هنا الاكتفاء بالقول إن الفانتازيا هي ما ينعت في العادة وفي اللغة الطبيعيّة بفقر الخيال وانحرافه. وهو مصدر الأوهام والأغلاط في تصوّر الحقائق ولا علاقة له بالخيال الخلاّق الذي ارتكز عليه قول العرفاني. وقد بدا ذلك واضحاً لأنّ الرسالة نزلت بمقتضى التوافق مع أدنى المدارك، فهو مقصدها الرئيس، وهو مؤدّى قول سائر الأعلام الذين ربطوها بالفطرة، حيث اعتبرها الشاطبي من مقاصد الشرع. ولو أن المسألة ظلّت في حدود قضية التلقّي في المورد الأول الذي يقتضي ـ متى تعلّق الأمر بحدث كبير؛ ولا حدث أكبر في دنيا الناس من خبر الوحي ـ اعتبار أدنى المدارك. لكن تبدأ المشكلة حينما يُراد أن يسجن العقل في مداركه الأولى، وهو ما لا يقبل به الوجدان الفطري نفسه، فضلاً عن الحكماء والعرفاء. على أن الاكتفاء بهذا الحدّ وإرادة توقيفه شكّل انسداداً لدى مذهب الظاهريّة التي لم تقرّ بأيّ معنى آخر خارج ظواهر الكلام. وفي

---

(1) صدر المتألهين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، ط1، دار الهادي، بيروت، 2000م، ص541.

دنيا العقلاء لا يمكننا إن نحن أردنا إصلاح الجمهور، أن نقدّم له ما يفوق مداركه، إذن ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾[1].

وجهلوا في حقك. لذا يقبل العقلاء أن يقربوا للعامّة صور حقائق المعقولات تقريباً يغلب عليه الخيال بمستوى الحد الأدنى منه، إذ مقتضى التقريب باللغة الطبيعية تجسيم الصور. وتحصيناً لهذا المدرك عزّز الخطاب النبويّ موقف الرفق في التفهيم والاقتصاد في الاعتقاد؛ لأن التعمّق فيه باللغة الطبيعية والتصرّف غير الطبيعي داخل الخطاب الطبيعي ما كان له إلّا أن ينتج انزياحاً في التخييل ليس له حدّ سوى في الوقوع في الوثنية. إذ لم يكن من وظيفة النبي أن يخرم التطوّر الطبيعي للتاريخ ولا أن يقدّم أنساقاً جاهزة للتفكير، حيث هذه من معطيات التطور الطبيعي لشؤون وقضايا العقل. والواقع أنّ وظيفة النبي منح النموذج الإرشادي الذي يشكل روحاً نافذة في كلّ نسق يهتدي إليه الإنسان. وليست وظيفته أن يجعلك تتصوّر بصورة أعمق أو تفكّر بصورة أكثر أو أقل تجريداً، بل أن يخلق من حالتك ومن مستوى مداركك أمثل تفكير وأمثل موقف وأمثل سلوك. إنّ اللغة هنا ضرورية ولا غنى عنها في نقل صور ومشاهد النشأة الأخرى قصد البعث على العمل. إنها فقط غير قادرة على نقل كلّ الصور؛ لأنها تبين أنّ فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، أي إنّه عالم غير محسوس ولا حتّى بالإمكان التقاطه من قبل الخيال. وهناك ما لا خطر على قلب بشر. فالفكر الإنسانيّ الذي لم

(1) سورة آل عمران: الآية 158.

تخطر عليه تلك الصور، وهو غير قادر على تصوّرها. كيف تصوّرها تمام التصوير لغة إنما هي لغة هذا البشر نفسه التي هي منتج لخياله وأداة تحمل محدودية العقل الذي تواضع عليها. وهنا يُصار إلى المجازات لإكمال نقص اللغة المباشرة. فالله لم يخاطبهم بلغة النشأة الأولى بل خاطبهم بلغة القوم، فصنع منها أمثل تعبير ممكن، لذا صنع منها معجزة المعنى لا معجزة الألفاظ. فاللغة في طور الخطاب الطبيعي لم تبح بكل شيء بل أجّلت المعنى وأضمرته في مجازاتها لأسباب تربوية معقولة. فالمعقول الآني تطلب جانباً من المعنى كفاه حينئذٍ. بينما المطلوب عقلياً ظلّ مفتوحاً على المزيد من كمالات المعنى. لا نحاسب المنظور الظاهري من داخل منظومته؛ بل لا ينفع إلّا أن نحاسبه في أصل تأوّله الذي لم يكلّف به. لأن الظاهرية وخلافاً لما تدّعيه هي من أخرج المعنى عن لغته الأولى وخطابه الطبيعي، حينما تصرّفت وأعملت التأويل. ومن التأويل الاعتراض على المجازات التي تقتضيها قاعدة التنزيه، واختزال المعنى في الظاهر فقط، والتمثيل ثم التشبيه. ولا شكّ في أنّ الذين الذين تأوّلوا على قاعدة التنزيه كما فعل العدليّة من المعتزلة والإماميّة، إنما وافقوا بين معنى يحتمله النص والقاعدة الأصيلة في التنزيه، فلا هم خالفوا اللّغة ولا هم ناقضوا القاعدة؛ بينما الظاهرية عارضوا القاعدة واختزلوا اللّغة في معنى واحد. وليس اختزال اللغة في معنى محتمل واحد وتغليبه على آخر بأقل خطأ في فقه اللغة من تحريف المعنى. فهم تنكروا للمجاز على الرغم من أن القرينة العظمى الصارفة للمعنى الظاهري الموحي بالتجسيم في مقام الذات المنزّهة ثابتة ولا تحتاج أن تتّصل، لأنها أساس التوحيد أصلاً. فإذا نحن لم نحاسبهم في أصل التّأول أصبح لازماً أن نعذرهم عذراً منهجياً لأنهم حيث سلكوا مسلكاً

أدنى من فعالية التخيّل، انعكست ونكصت فعاليته، حتّى أنّها لم تعد تملك أكثر من تصوير المتعالي على هيئة المتداني. وحينئذٍ يصبح من غير المجدي التساؤل: لماذا تجسّمون؟ ذلك لأنهم إن لم يجسّموا أنكروا وجود الخالق رأساً، إذ لا يتخيّل في مبناهم وجود غير مجسّم. فإذا كان التجسيم حصل عندهم في مقام تخيّل الإله تعالى، فإنّه لا عجب أن ينهض تصوّر النشأة الأخرى على أساس من القياس على مشاهد النشأة الأولى. إنهم على خلاف العرفاء، لا يعتقدون بوجود اختلاف بين جوهر النشأتين. ولعلّ أكبر خطيئة وقعت في تاريخ الفكر العقائدي الإسلامي إذن، هي حينما تمّت عمليّة تنسيق الموقف الطبيعي لحقائق الوحي التي تتعلّق بنشأة المثال والعقل. المحاذير التي أبداها صاحب الدعوة لعامّة المسلمين يومئذٍ في عدم طلب الغلوّ في معرفة قضايا القدر وغيرها أكّدت أن المعرفة الدينية برسم المدارك الدنيا غير كافية لبناء ميتافيزيقا دينية، كما أكدت أنّ المسألة تتعلّق بخطاب تربوي يأخذ بعين الاعتبار مسألة النضج العقلي وتطوّر مدارك القوم.

حقائق النشأة الأخرى وقصور اللغة

هل لنا أن نتحدّث عن عدم قدرة اللغة على نقل حقيقة تلك المشاهد، حتّى لو تعلق الأمر بلغة القرآن؟ لكن هل لنا أن نغضي عن حقيقة لغة القرآن باعتبارها لغة القوم الذين تواضعوا على هذه اللغة، وأن مناط الإعجاز هاهنا يكمن في أن القرآن استطاع أن يحقّق فرادة خطابه بتلك اللّغة التواضعيّة، أي حينما أودع معاني الوحي في لغة القوم وخلق منها نصاً فريداً في معناه لا يضاهيه معنى، وفريداً في أسلوبه لا يضاهيه أسلوب؟ مصدر التحدّي ليس في كونه لغة لم تنشأ على سبيل المواضعة

والاعتباط بل في كونها لغة تواضعية ارتقت إلى مستوى نقل تلك الحقائق الكبرى والقول الثقيل، أي حينما تحتضن لغة التوفيق معاني التوقيف. لكن السؤال: إذا كانت الجبال لم تستطع حمل أمانة هذا القول الثقيل فهل بإمكان اللغة أن تحمله على وجه التمام والكمال؟ يتعلق الأمر بعجز اللغة عن إنجاز صورة تامة عن العالم أي عالم من دون الاستعانة بالترميز والاستناد إلى ضروب من الاستعارة. يقول غادامير: «لقد رأينا أن دعوة أفلاطون إلى التعالي على الأسماء تفترض أن عالم المثل مستقل أساساً عن اللغة»[1]. وحسب غادامير، فإن أفلاطون يعني بالتعالي على الأسماء، أن حقيقة الشيء غير متضمنة في الاسم، من دون أن يقصد بذلك استغناء الفكر عن استعمال الاسم. بل عند أفلاطون تتأكد قيمة الوسائط بالنسبة إلى الفكر، بل لا مجال لمعرفة الوجود الحقيقي للأشياء إلّا بواسطة[2]. وفي مثال همبولدت الذي تعرض له غادامير ومفاده أن تعلّم لغة جديدة من شأنه أن يكسبك رؤية جديدة للعالم؛ لا تستوقفنا وجهة نظر غادامير من أن هذه الإضافة الرؤيويّة الجديدة التي تؤمنها اللغة هي نابعة من استعمالنا للغة الجديدة وليس لمجرد تعلّم لغة جديدة، وأن ما يعتبر حصراً هنا من شأن الخبرة التأويلية إكماله[3]. فالشاهد عموماً من ملاحظة همبولدت يوحي لنا بكون اللغة تختزل رؤية محدودة عن العالم، إلى حدّ تبدو فيه كلّ لغة حاملة صورة عن عالم ليس عالمنا، مع أننا نعيش العالم الواحد بشروطه نفسها. فكيف إن كان الأمر يتعلّق

---

(1) هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، تعريب: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، دار أويا، طرابلس، 2007م، ص560.

(2) المصدر نفسه، ص561

(3) المصدر نفسه، ص574.

بنشأتين على تمام الاختلاف. فامتلاك العالم هو في الواقع امتلاك لغة. بل إنّ «اللغات رؤى للعالم». ومع أن اللغة إنسانيّة فهذا يعني أيضاً «أن وجود الإنسان في العالم هو وجود لغوي»[1]. تنبع هذه المعضلة من كون الفكر الإنسانيّ عن العالم حسب غادامير مشروط تاريخياً، ومن ثمة يصبح وعينا مشروطاً أيضاً. فرؤيتنا لأنفسنا كما للعالم تنحفظ كما تتغيّر داخل اللغة. ولن نستطيع رؤية عالمنا إلّا من خلال اللغة وفيها. ولا شك في أن عالماً كهذا يتشكّل داخل اللغة «ليس موجودا في ذاته بالمعنى نفسه»[2].

اللغة فرضها وضع المتلقّي

اللغة الرمزية هنا موجّهة إلى مُتَلَقٍّ مرسل إليه معني بالفهم والوعي، لكن في حدود المقدور عليه والمتاح. المقدور عليه هنا هو الشخصي وليس النوعي. فالكلّ ملزم بتحقيق الفهم وفق مستواه الإدراكي. فاللغة نفسها الموجّهة للمرسل إليه النوعي يمكنها أن تختلف حسب الإدراك الشخصي إلى المرسل إليه. هناك إذن دائماً معنى واضح ومعنى أوضح. معنى مكتمل ومعنى غير مكتمل. فلو كان المهيمن على ذهن المرسل إليه هو مستوى الإدراك الحسي فستفوته حتماً مشاهد ما هو خاص لمستويات الإدراك الخيالي أو العقلي. إننا لا نستطيع أن ننقل كلّ أحاسيسنا وكذا كلّ الحقائق من بيئة لغوية إلى أخرى. فكيف يمكن نقل حقائق عالم النشأة الأخرى إلى عالم تكون لغته خاضعة لشروطه الدنيا.

(1) المصدر نفسه، ص576.

(2) المصدر نفسه، ص584 ـ 586.

ولا أحد من العقلاء سيقول إنّ لغة الكتاب يجب أن تبدأ صناعية وتنتهي طبيعية، أو أن مستوى التخاطب يجب أن يبدأ بالأسمى وينحدر إلى الأدنى. فمنازل المعرفة تقتضي الابتداء بما يناسبها، من الظاهر إلى الباطن، وليس للتأويل ههنا حدّ؛ فلكلّ مقام تأويله الذي يتناغم مع كمالاته. إنّ اللغة من الممكن جداً أن تحقّق ارتقاء وتسامياً بالعالم غير أنّها قد تحقق تدنياً في تصوّر العالم. كل ذلك رهين بتناسب علامات اللغة مع حقائق ومعاني العالم. فإذا كانت تلك المعاني أسمى فلا يمكن للغة إلّا أن تتدانى بها نزولاً عند ضرورات الفهم والإدراك المشروطين. وهذا تحديداً ما يحدث بين اللغة والعالم، وبشكل أخصّ بين لغتنا وعالم النشأة الأخرى. ومن الضروريّ الإشارة إلى إنّ اللغة غير قادرة على توفير رؤية كاملة عن عالم النشأة الأولى التي هي من وسائط تفكير عالم، أناسه الذين تواضعوا عليها، فكيف يتسنّى لها أن توفّر رؤية كاملة عن عالم النشأة الأخرى؟ إن عالمنا هو نفسه غير قادر على التعبير عن نفسه كاملاً في لغتنا، بل لا يكاد يوجد إلّا في لغتنا بمستويات مختلفة من المعنى. ومن الضروري الترقي في فهم العالم عبر اكتشاف المعنى المطوي في رموز اللغة. فماذا إذن بالنسبة إلى عالم النشأة الأخرى الذي أيضاً نتعرّف عليه من خلال اللغة وضمنها تم تشكيله وتقديمه لفاهمتنا. إنّ التسامي في فهم العالم هو في الحقيقة تسامٍ في اكتشاف المعنى داخل اللغة التي يعرض العالم الآخر نفسه من خلالها، إنها في النهاية مشكلتنا نحن مع إدراكنا. هذا القصور ليس في المرسل بل هو قصور في مدارك المرسل إليه. إذ له أن يترقّى في الفهم انطلاقاً من هذه اللغة باتجاه التحرّر من رسومها وعلاماتها إلى المعاني الأسمى. فكلّ منزلة من منازل

المعرفة متاحة للجميع لكن بشروطها الميسّرة في الإمكان النوعي، وإن كانت اجتهادية في الإمكان الشخصي: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾[1]. و﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[2].

هذه العلاقة المعقّدة بين العالم واللغة هي التي تمنح التأويل مشروعيته المكملة للمعنى الذي عجزت اللغة المباشرة عن أن تحمله؛ التأويل كمكمّل لنقائص اللغة. وقد عبّر الوحي في الرسالة الخاتمة عن نفسه بالكلام. أما في الرسالات السابقة فكان التدخّل مباشراً.

المنزلق الظاهريّ والعلاقة المعقّدة بين اللغة والعالم

كان المتلقي في الصدر الأول يسأل في مرحلة التنزيل عن الكيف والكمّ والأين وما شابه ذلك، أي عن الأعراض، ولا يسأل عن الجواهر لأن تعقّلها لم يدخل في الخبرة العميقة للنشاط الذهني لهذا المتلقي. وكانت الأجوبة النبويّة التي أظهرت أن وظيفتها بيانيّة وتربوية، أي تنقل ما تيسّر من المعنى الظاهر إلى الفاهمة، وتعمل من ناحية أخرى على إنماء المدارك عبر الإثارة المستمرة لدفائن العقول. فكانت الأجوبة في تلك اللحظة مجملة غير تفصيليّة ومتعدّدة تتناسب مع مستويات الإدراك الشخصي. إن أجوبة النبي (ص) على تساؤلات سلمان الفارسي لم تكن هي أجوبته على أسئلة الأعرابية، على الرغم من أنّه مكلف بالبيان لكل مستويات الإدراك. وإذا حصل هذا التفاوت في الخطاب في المرحلة الواحدة فكيف لا يحدث تحوّل في مستوى الخطاب في المراحل

---

(1) سورة العنكبوت: الآية 69.

(2) سورة البقرة: الآية 282.

المختلفة؟ أي إذا حصل ذلك في إطار الفروق في مستويات الإدراكيّة الشخصي المتعايشة في المرحلة الواحدة، كيف لا يحدث في إطار الفروق في مستويات الإدراك النوعي للمراحل المختلفة غير المتعايشة؟ الإجمال هنا ليس آتياً بالمعنى المقابل للتفصيلي كما في مباحث أصول الفقه، ولا بالمعنى البسيط المقابل للمركّب كما في مباحث الحكمة؛ أي ما يتصل بعلم الله بالتفاصيل قبل حدوثها عند الحكماء، بل معناه هنا الإجمال والحدس الذي يبقي على بعض جوانب الغموض مطويّة في انتظار نشرها في الزمن حسب ما يتطلّبه التطوّر في المدارك. لا نتحدث عن أن الأمر يتعلّق بشيء غامض على ذات تريد أن تعرف، بل هو غموض بالنسبة إلى من يقرأ ذلك من مستويات أرقى عن مدارك أهل الفطرة، وإلّا فإنّه بالنسبة إلى أولئك لا يرون في ما يعرض عليهم أمراً مثيراً للتساؤل والحيرة. وإذن هو إجمال لا بمعنى الإجمال الأصولي لكي يكون علماً مشوباً بالجهل ـ أو علماً مركباً من علم وجهل هما طرفا العلم الإجمالي ـ ولا هو إجمال حكمي ليكون أقصى مراتب العلم مطلقاً ليست من شأن علم المخلوقات، بل هو علم يناسب مستوى الإدراك الأول بحسب منازل المعرفة التي تقتضي البدء من الأدنى إلى الأعلى. والإجمال هنا لغوي يطوي عبر الرمزي الكثير من جوانب الحقائق المؤجّلة. إذ ما أن يظهر في شروطه المناسبة من التّرقي حتّى يشعر صاحبه بأن هذا المعنى حاضر بالإجمال في مخزون وعيه الأول، فيأنس به ويعتبره كمالاً من جنس معرفته الأولى. في الاستعارة نتحدّث عن تمثيل وليس عن مثال. حتّى في الاستعارات الدنيا نقول عن زيد أنّه أسد، لا بمعنى أنّه بالفعل أسد. التمثيل هنا ناظر في جهة التشابه والتناسب وهي الشجاعة لا غير. وإلّا لو قلنا في غير مورد الشجاعة عن زيد أنّه أسد وعنينا جهة أخرى كالكسل والطغيان والبهيمية

لكان الأمر مختلفاً؛ الأسد حيوان وزيد إنسان، والتشبيه هنا يراعي المناسبة وإن اختفى ما يشير إليها من قرائن لرسوخ هذه الأمثال في ثقافة المخاطِب والمخاطب. فالاستعارة تضطر حتّى مع الإنسان أن تنزل بالتشبيه إلى ما هو أدنى من الإنسانيّ. ومن هنا، أكمل الخطاب النبوي عجز اللغة والتباسات الاستعارة بمفهوم التنزيه. فاللغة في ذاتها لا تنزّه بل التنزيه يتحقق خارجها؛ أي بفعل التعقّل. ومن هنا، بات التجسيم وإثبات اليد والوجه لله تعالى عند الظاهرية خروجاً عن مقتضى المجازات؛ لأن المراد بذكر ذلك هو التمثيل لمناسبات تليق بالمقام المنزّه عن صفات المخلوق لا أنّها تعني الحقيقة. وهذا ما يعني أنّ الظاهرية انزاحت بالتأويل عن مراد المرسل، فتأوّلت حيث لا ينبغي لها. فهي خالفت حتّى الظاهر كما أشار ابن رشد منتقداً طريقتهم التي لا تبدو ظاهرية ولا برهانيّة. فالانزياح من التمثيل إلى الحقيقة مخالف لمقتضى اللغة نفسها، حيث وكما أكّد ابن عربي من أن الصيرورة من التمثيل إلى التشبيه لا يتم إلّا بوجود أداة التشبيه كالكاف ومثل. وهذا لم يحصل البتة في منطوق اللغة الطبيعية التي اعتمدها المرسل. وليس الأمر إذن كما ذهب إليه ابن تيمية في الفتوى الحمويّة. حتّى قال عنه ابن بطوطة: «كان بدمشق من كبار الفقهاء الحنابلة تقي الدين بن تيمية كبير الشام يتكلم في الفنون إلّا أن في عقله شيئاً. . . وكنت إذ ذاك بدمشق محضرته يوم الجمعة وهو يعظ الناس على المنبر الجامع ويذكرهم. وكان من جملة كلامه أن قال: إنّ الله ينزل إلى السماء الدنيا كنزولي هذا درجة من المنبر»[1]. وعزّز الظاهرية موقفهم هذا بأخبار واضحة البطلان في حقّه تعالى مثل:

---

(1) انظر: إدريس هاني، **محنة التراث الآخر**، ط1، مركز الغدير، بيروت، 1998، ص204.

ـ رواية أبي هريرة في كتاب السنّة عن الرسول (ص): «ضحك ربنا من رجلين يقتل أحدهما صاحبه ثم يصيران إلى الجنّة».

قلت إن هذا الخبر لا يثبت فقط التجسيم والانفعال عنه تعالى، بل يخدش في العدل أيضاً.

ـ رواية ابن عباس في كتاب السنة: «أن محمدا رأى ربه في صورة شاب أمرد، دونه ستر من لؤلؤ قدميه أو رجليه في خضرة».

ـ رواية يوردها أحمد بن حنبل عن النبي (ص): «فيتمثل الرب فيأتيهم فيقول لهم ما لكم لا تنطلقون كما انطلق الناس؟ فيقولون: إن لنا إلهاً (ما رأيناه) فيقول: وهل تعرفونه إن رأيتموه. فيقولون: بيننا وبينه علامة إذا رأيناها عرفناه، فيقول: ما هي؟ فيقولون: يكشف عن ساقه، قال: فعند ذاك يكشف الله عن ساقه. قال: فيخرّ كلّ من كان نظره ويبقى قوم ظهورهم كصياصي البقر يدعون إلى السجود، فلا يستطيعون وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون»[1]. هذا غيض من فيض الأخبار التي حشّدها الظاهرية لإثبات مقالتهم في التجسيم. والعجب أنّه في مورد الحجاج اتهم ابن تيمية هشامَ بن الحكم بالقول بالتجسيم. فبمجرد أن يتم هذا الاتهام ندرك أن أصل التجسيم مثلبة في الاعتقاد. لكن عقيدة ابن تيمية في التجسيم وسائر الظاهرية لا تمنحهم هذا الحق إلا إذا اعتبرنا ذلك شهادة ضدّهم. ومع ذلك فإننا نعتقد أن هشام بن الحكم قال خطأً بالجسمية مجملاً، لكن آراءه تؤكّد على أنّه ليس مجسماً على طريقة أهل الحديث. فالجسمية التي أثبتها هشام بن الحكم كانت جسمية فلسفيّة راسخة الجذور في الفلسفة الرواقيّة والديصانيّة التي كانت عقيدة هشام بن

---

(1) المصدر نفسه، ص200.

الحكم قبل تحوّله إلى التشيع. وأصله أن الديصانيّة كانت تعتقد أن لا وجود غير موصوف بالجسمية. فهو اعتقد أن الجسمية من لوازم الوجود. ويكفي أن الخبر أورده الشيعة في مورد جوابات الإمام الصادق التصحيحيّة لأصحابه الذين كانوا يخوضون في الاحتجاج مع خصومهم. وقد أورد الكليني الخبر في سياق التصحيح وتراجع هشام بن الحكم بعد أن ظهر له الخطأ الفلسفي في معنى الجسمية. فهي إذن ليست عقيدته بقدر ما هي عقيدة الظاهرية والمجسمة التي جسّمت وشبّهت. وعليه، تعتقد الظاهرية كما الكلام الممالئ لها بأنها على مستوى الإدراك الفهم الظاهري للكتاب. والخطأ هنا من وجهين: الوجه الأول أنّ هذا مناقض لحقيقة اللغة الطبيعية التي تقوم على نهج الاستعارة التي تؤدي عندها وظيفة الحجب والإظهار، وهما آلة لتدبير المعنى بين المرسل والمرسل إليه. والوجه الثاني أنّ الظاهرية لم تلتزم بظواهر النصوص التي لا يصار من خلالها إلى تحديد المعنى، فهي تتأوّل أيضاً ولا تتبع مبنى العقلاء في تنزيل الكلام في سياقه المناسب كما لو تعلّق الأمر بكلام استعاري لكنه في مقام الذّات المنزّهة عن مطلق النقص. أمام هذا الإدعاء كان لا بدّ لكل متكلّم أو حكيم من أن يستعرض رأيه في مسألة الاعتقاد، فظهرت عندنا ما يمكن أن نسمّيها بيانات اعتقاد. فعل ذلك الغزّالي في «إلجام العوام عن علم الكلام»، كما فعل مثله ابن عربي في «الفتوحات»، وأيضاً فعله مثله السهروردي في «اعتقاد الحكماء»، وكذا الأشعري في المقلات وغيرها، حيث شكّل ذلك البيان صكّ عبوره إلى مصاف أهل السلف في بداية خروجه من الاعتزال، وصدّق عليه بمجرد إعلان الحرب على الاعتزال قبل أن يفطن الظاهرية إلى أنّه لا يزال على مقالة المعتزلة وثقافتهم الكلاميّة لينقلبوا ضد شرعيّته كمتكلّم منافح عن عقيدة السلف.

في جملة ما اعترض به خصوم الحكماء من الظاهريَة أن آراءهم تخالف أفهام أهل الفطرة. وقد بيّنا أن الظاهرية خالفت العامّة نفسها حينما رامت التأويل والانزياح بالاستعارات إلى التشبيه. وهكذا لعب هذا المعنى دوراً سلبياً حينما انحرف عن مقصوده ليصبح عائقاً ضد تطوّر المعرفة. فلقد هاجموا به تطوّر الصنعات بما فيها المنطقية كما فعل ابن تيمية، كما حاربوا به أصول الفقه والاجتهاد. وارتقى الشاطبي بالمفهوم إلى التأكيد على مقاصدية الشريعة الأميّة. فالفطرة ارتبطت عند الظاهرية بالسذاجة، مع العلم أن فطرة الله التي فطر الناس عليها هي أمر يجاهد السالك لبلوغه. ويستفاد ذلك من كلام ملاّ صدرا وتأمله للآية الكريمة: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾[1]. حيث قال: «اعلم أن المراد بالمبدإ هاهنا الفطرة الأولى للإنسان وبالمعاد هو العود إليها (...) والمجيء إلى الدنيا من الجنة هو النزول من الكمال إلى النقص، والسقوط من الفطرة الأصليّة (...) والذهاب من الدنيا إلى الجنة هو التوجه من النقص إلى الكمال والرجوع إلى الفطرة»[2]. الفطرة في نظرنا يُصار إليها كما يُصار إلى كلّ الكمالات بالمعرفة والسلوك. فهي أمامنا وليست وراءنا. نعم يتعلّق الأمر إن نحن لم نغالط بالمشترك اللفظي بين الفطرة التي تعني الكمال الأول الذي فطر الله الناس عليه في عالم الذّر يوم أشهدهم على أنفسهم بأنه ربهم، وبين الفطرة بمعنى الطبيعة والجبلّة والغريزة، فهذه من الجهل الذي تبتدأ به مسيرة الحياة. نحن نسعى لكي

(1) سورة الروم: الآية 30.

(2) صدر المتألهين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، ص546 ـ 547.

نكون كُمّلاً بما نجده في أنفسنا من استعدادات للكمالات، وليس المطلوب أن نعود إلى جهل الطفولة الشخصيّة أو النوعيّة: طفولة التجارب البشريّة مع الفكر. إنّ الخلط يعني هنا أن الفطرة تعني الجهل البسيط، بينما الفطرة كمال وعلم يتحقّق حصولياً وبالمجاهدة والاجتهاد. وفي نظرنا أن هذا ما دفع ملحدة الغرب مثل برتراند راسل الذي تألّق في الرياضيات؛ ولكنه خلط خلطاً عجيباً في الإلهيات، يوم خلط في «لماذا لست مسيحياً» بين الفطرة بمعنى الكمال الذي يحضر في البشر بالقوة معطى لكنه يتحقّق بالفعل عبر الجهد: مجاهدة واجتهاداً وجهاداً، وبين الطبيعة التي تعني الجهل الأول. لذا وبسبب هذا الخلط الذي لدينا مثله عند جمهور الظاهريّة ناهض فكرة الدين الطبيعي بناء على أنّ الشرك يوجد في أصناف من المجتمعات البدائية[1]. ويبدو منظور الظاهريّة للفطرة مصدر هذه الإشكاليّة في سائر المدارس الدّينية. ويبدو أن ثمّة من التفت إلى خطورة هذه الرؤية من بين علماء الإسلام قديماً كما فعل الشيخ المفيد في «تصحيح الاعتقاد»، استناداً إلى كلام قديم للإمام الصّادق يقول فيه: فطر الله الخلق على التوحيد، أي: خلقهم للتوحيد. وعلى أن يوحّدوه، وليس المراد به أنّه [أراد منهم] التوحيد، ولو كان الأمر كذلك ما كان مخلوق إلّا موحداً، وفي وجودنا من المخلوقين من لا يوحّد الله تعالى دليل على أنّه لم يخلق التوحيد في الخلق، بل خلقهم ليكتسبوا التوحيد! وقد قال تعالى في شاهد ما ذكرناه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾. فبين أنّه إنما خلقهم

---

(1) سنخصّص مناسبة أخرى لمناقشة برتراند راسل في ما ذهب إليه بتفصيل لا يتسع له المقام.

لعبادته. وقد رُوي عن النبي (ص) رواية تلقّاها العامّة والخاصة بالقبول، قال: «كلّ مولود يولد فهو على الفطرة، وإنما أبواه يهوّدانه أو ينصّرانه. وهذا أيضاً مبيّن عن صحة ما قدّمناه من أن الله تعالى خلق الخلق ليعبدوه، وفطرهم ليوحّدوه، وإنما أتى الضالون من قبل أنفسهم ومن أضلّهم من الجن والإنس دون الله»[1].

وليس بعيداً أن تكون فطرة الله التي فطر الناس عليها، هي أصل التشوّق إلى معرفته كما تحدّد ميثاق التوحيد في عالم الذّر، وهناك فطرة للناس محكومة بشروط عيشهم وبدائيّة تجاربهم. وحتماً فطرة الله هي من الكمالات لا النقائص. والقرآن يؤكّد على أنّ خروج المرء من بطن أمه على الجهل إذ لا يعلم شيئاً. وأن العلم يتأتى حصولياً بالتجارب المستحدثة. إن دورة البشرية في الاعتقاد تلخّص قصة الرشد العقلي للبشرية، وهو كما ما فتئنا نذكّر أنّه رشد نوعي لا شخصي بالضرورة يتعلّق بالإمكان والقابليّة للفهم. إنّ الطفل حينما يريد معرفة الله يتصوره ويتخيّله ويجسمه، ولا طريق له غير هذا. فلو كانت الفطرة تعني الإدراك الساذج، يصحّ أن نعتبر اعتقاد الأطفال مثالاً عن اعتقاد الفطرة التي هي فطرة الله. وكذلك المتلقي الأول حينما كان في الطور الأول لإثارة العقل باتجاه حقائق الوحي، جاءت الأمور تجوّزاً واستعارة. لكن الظاهرية حدّدت معانيها في تخيّلات ساذجة. ويتعيّن الإشارة إلى أهميّة الرشد العقلي البشري الذي يفرض تحوّلاً في مراتب التفكير. إن تطوّر الذهن المسلم يلزم عنه تطلب أسمى من الاعتقاد. فقد يبدو أنّ الأوائل كانوا أكثر إيماناً باعتقادهم على العموم. لكن لم تكن متطلّباتهم أكبر من

---

(1) الشيخ المفيد، **تصحيح الاعتقاد**، ص62 ـ 63.

متطلّبات الذهنيّات اللاّحقة. فالمسألة لا تتعلّق بطبيعة العلاقة مع المعتقد التي هي محور الإيمان، بل الأمر يتعلّق بمستوى الحاجة المعرفيّة التي يقتضيها التطوّر الذهني للأجيال اللاّحقة. ومن هنا، نجد أنّ ما كان مستعصياً في الاعتقاد على العوام، بل حتّى على المتكلّمين بالأمس من أقوال العرفاء التي أحاطوها بلغة شديدة الترميز يمكن أن يفهمه متوسّطو المدارك في زماننا. إننا نعيش من غير شك رشداً عقلياً. والرشد هنا نسبيّ، أي أننا نعيش كمالاً عقلياً أرقى ممن سبقوا. على أنّ الرشد هنا ليس شخصيّاً، إذ الخواص من الأنبياء والأوصياء والعارفين اهتدوا إلى حقائق سبقوا بها مدارك زمانهم. ولكننا نقصد هنا الرشد النوعي. أي أنّ التطوّر الذهني للعالم اليوم يجعله ـ حتّى في لحظات تمرُّده على الحقائق الدينية ـ مؤهّلاً ومستعدّاً لالتقاط أكثر الأفكار صعوبة على الذهنيّات السابقة. فالاحتجاج على الحدثاء سيكون بحسب تطور مداركهم. إذن ليست المشكلة في النموّ والتطوّر الذهني، ولا في ارتفاع منسوب التطلّب العقائدي الذي هو عين الفطرة: أي إنّ الفطرة ليست السكون على الأفهام المُعطاة في الزمان والمكان، بل الفطرة أن ترقى بحسب ما يُمليه التطوّر الطبيعي للإدراك البشريّ. فالرقي فطريّ، بل من أهم خصائص فطرة الإنسان.

لا عيب في عقائد العوام

قلنا أن لا أحد عاب عقائد العوام من الصدر الأول أو غيره. فالمشكلة ليست في هذا الرعيل بقدر ما هي في رعيل الظاهرية الذين جاؤوا بعد ذلك فأوّلوا وحدّدوا وحوّلوا الاستعارة إلى حقيقة ليس في اللغة بل في الواقع. واعلم أن صدر المتألّهين الذي عاب على الشيخ

الرئيس ابن سينا تصوّراته في النفس والمعاد، لم يستشكل على عقيدة العوام حينما تكون عقيدة للعوام لا للخواص. فالمرتقون إلى مستويات إدراك الحكماء لا ينبغي لهم النزول إلى المراتب الدنيا في الاعتقاد التي هي كما ذكر ابن عربي اعتقادات وليست علماً. من هنا يقول صدر المتألّهين مستنكراً على هؤلاء: «والعجب من أكثر المنتسبين إلى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوام والنساء والصبيان، ولم يشتغلوا بالبحث عن حقيقة نفوسهم»[1]. ومن هنا ،لا حرج على العوام أن يعتقدوا بهذا المستوى من الإدراك حتّى عند رائد الحكمة المتعالية؛ فهو اعتقاد نافع لهم لا يحاسبون على خلافه لأنه ليس في مقدورهم غيره. بل من شأن هذا الاعتقاد أن يحثّهم على الخير وترك الشرور وفعل كلّ الخصال المحمودة وترك كلّ الموبقات، ومن ثمة «اعلم أن الاعتقاد في المعاد على هذا الوجه العامي جيد للجهّال والعوام، ومن لا ينظر في حقيقة الأمور ولا يعرف المبادئ اليقينيّة ولا الغايات الطبيعيّة الحقيقيّة»[2]. وقد عارض البعض التجوّز في القرآن معتبرين ذلك إثباتاً للكذب على الله تعالى. ولا يحتاج المرء أن يطنب طويلاً في موضوع كهذا بعدما أغنانا القدامى والمحدثين عن جوهريّة المجاز والاستعارة كآلية في التصوير الفنّي للّغة. فلا يوجد هنا موضوع للصدق والكذب، بل هناك فقط آليّة اللغة نفسها في الاستعارة. وذكرنا سابقاً على لسان ابن عربي أن الصيرورة للتشبيه من مجرد الاستعارة لا يتم من دون أداة التشبيه، وهو ما لم يحدث. بل هذا سبب كلّ أشكال الانزياح التشبيهي في منهج الظاهرية. ولا نريد الوقوف مليّاً عند رسوخ الاستعارة في كلّ خطاب،

(1) صدر المتألهين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، ص541.
(2) المصدر نفسه، ص541.

من حيث لا نتصوّر لغة من دون استعارة. ولكننا نشير إلى ما جاء في جواب أبي حامد الغزّالي دحضاً لهذه الشبهة. لقد عقد هذا الأخير باباً من كتابه الإلجام يصلح ردّاً كاملاً على دعوى الظاهرية ومن سلك مسلكهم نلخصه في الآتي:

فقد يتساءل المشتبه في وجود مثل هذه الألفاظ في الكتاب التي يمكن الاستغناء عنها لكن وجودها موهم للمتلقي وقد يسوقه إلى التشبيه، بينما مقتضى البيان النبوي أن يزيل هذا اللبس. وأمّا الظاهرية فاعتقدت أن تلك الألفاظ حقيقية وإلّا لما ذكرت في المقام، ولو لم تكن كذلك لعدل عنها إلى غيرها مما من شأنه إزالة الإبهام واللّبس عنها. ويجيب الغزّالي عن هذه الشبهة بالإحالة على أهل البصرة، ومفاده أن هذه الكلمات لم يجمعها الرسول (ص) دفعة واحدة، بل المشبهة هم من جمعها دفعة واحدة. ولهذا الجمع أثر في اللبس والإبهام لا يوجد فيها وهي متفرّقة. ذلك أنّ صاحب الدعوة (ص) ما ذكر من تلك الكلمات شيئاً إلّا وقرنه بما يزيل التشبيه عنه. فما قام به المشبّهة أنهم جمعوها دفعة واحدة ثم جرّدوها عن تلك القرائن، مع أن أعظم قرينة تكفي لدفع التشبيه هو الموقف التقديسي الأول الذي يصلح معياراً لدفع اللّبس عنها. أبو حامد الغزالي يتحدث هنا عن قرائن متّصلة تجري في ذيل الكلام وتدفع عنه مباشرة الالتباس. وأيضاً هناك قرائن منفصلة على رأسها قرينة التقديس التي تصلح قاعدة معياريّة في التنزيه. وهو يجيب عن شبهة من تساءل حول سبب إيراد هذه الكلمات الموهمة في ظاهرها جهلاً للعامّة والصبيان، يقول: «لأنه إنما كلّم الناس بلغة العرب، وليس في لغة العرب ألفاظ ناصّة على تلك المعاني، فكيف يكون في اللّغة لها نصوص وواضع اللغة لم يفهم تلك المعاني فكيف وضع لها النصوص،

بل هي معان أدركت بنور النبوّة خاصة أو بنور العقل بعد طول بحث وذلك أيضاً في بعض تلك الأمور وليس في كلّها، فلمّا لم يكن لها عبارات موضوعة كان استعارة الألفاظ من موضوعات اللغة ضرورة كلّ ناطق بتلك اللغة». فعدد المعاني يفوق الموضوعات من اللغة. ومن هنا وجب الاستعارة. والمهم في ردود الغزّالي أنّه استدل على ذلك من حال من تكلّم لغة قوم، فقد وجب عليه أن لا يخرج عن لغتهم. فلقد أمر الرسول (ص) أن يحدّث الناس على قدر عقولهم. وقد تطرق الغزّالي وهو الأشعري إلى الكلام انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿أَنزَلْنَهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾[1]. فهو يؤكّد على أنّ القرآن عربي وهذا حق، وكونه قديماً فهو يؤكد كأشعري أنّه كذلك حق، أما كون عربيته قديمة، فهي مسألة ثالثة لم يرد فيها هذا الحكم. من هنا، وجب لجم العوام والحشوية عن التصرّف فيه. ويرد الغزّالي شبهة من استشكل على أنّ في ذلك منعاً للعوام عن البحث والنظر، وهذا من شأنه أن يمنع عنهم المعرفة لأن من لا يعرف الدليل لا يهتدي إلى المعرفة؛ وهنا يتبنى نظرية منازل المعرفة، حيث تبدو كلّها مشروعة في مراتبها المناسبة، فيجعل أولاها وأيضاً أقصاها في البرهان، وثانيها، في ما يحصل بالوهم والشهرة عند المتكلمين، وثالثها ما يحصل بالأدلة الخطابية، ورابعها ما حصل بالسماع، وخامسها ما سبق إليه القلب قبل السماع، وسادسها ما ناسب الطبع من السماع، أي التصديق لمجرّد موافقة الطبع. من هنا، ندرك أن التصديق الجازم في نظر الغزّالي لا يتوقف على البحث والدليل، وأنّ العامّة ليست مضطرة إلى مجاوزة ما وراء هذه الأدلّة القرآنيّة فهي أعلى درجات الإيمان في

(1) سورة يوسف: الآية 2.

حقهم. وإذا استشكل أحدهم على هذا، إذا بدا له أنّ المطلوب هو معرفة الحقيقة كما هي لا الدليل عليها، ومن هنا يبدو أنّ معرفة العوام ليست بمعرفة على هذا التحليل، يجيب الغزّالي بعدم إنكار أن للعارف درجة على المقلّد العامي. لكن هذا لا ينفي أن «المقلّد في الحق مؤمن كما أن العارف مؤمن، فإن قلت: فبم يميّز المقلّد بين نفسه وبين اليهودي المقلّد؟ قلنا: المقلّد لا يعرف التقليد ولا يعرف أنّه مقلّد، بل يعتقد في نفسه أنّه محق عارف، ولا يشكّ في معتقده، ولا يحتاج مع نفسه إلى التميّز لقطعه بأن خصمه مبطل وهو محقّ، أو لعلّه أيضاً يستظهر بقرائن وأدلّة ظاهرة، وإن كانت غير قوية يرى نفسه مخصوصاً بها ومميّزاً بسببها عن خصومه (...) فهل رأيت عامياً قط قد اغتمّ وحزن من حيث يعسر عليه الفرق بين تقليده وتقليد اليهودي؟ بل لا يخطر ذلك على بال العوام»[1]. إنّ تطوّر المعارف الظاهرة في نطاق الإدراك الحسّي خاضعة لتأثير الزمان والمكان، لأنه من عوارض العالم الحسّي. ولكن في مقام الإدراك غير الحسّي تتحقّق المعارف باستقلال عن تأثير الزمان والمكان لأن مقتضى مراتب التجريد في الإدراكات العالية كالعقليّة، التجرّد من عوارض المحسوسات. وإذن، إنّ تطوّر المعارف الإنسانيّة لا يمكن القبول به خطيّاً واتصاليّاً حتّى من وجهة نظر إبستيمولوجيا المعرفة الحسيّة. لذا من الممكن قبولها توفيقيّة بين حدّ القطيعة وحد الاتصال. لكن التطوّر في المعارف الإلهيّة والفكر العقائدي لا يمكن أن يتحقّق إلّا مراتبيّاً حسب منازل المعرفة والاعتقاد، حيث

(1) انظر: أبو حامد الغزّالي، **إلجام العوام عن علم الكلام**، ملحق مع كتاب **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق أحمد فريد المزيدي، ط 1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2003، ص244 ـ 286.

يندمج النظري في العملي لمقام الترقّي في السلوك، فلا يكون الاعتقاد في المرتبة المتجاوزة وراء ظهر المعتقد الجديد بل تحت قدمه. لقد حصلت انتكاسة الظاهريّة وتطوّحها في مسألة علاقة اللّغة بحقائق الوحي. فبينما سعى المتكلّمون للتصرّف في الإدراك الخيالي الأدنى فحصلت لديهم انزلاقات في تعقل المعنى، كانت الظاهرية قد ألغت الخيال وقتلته بعد ما كان هو مدخل المعرفة عند المتلقّي الأول. لا طريق للتعقل إلّا بعد التخيّل. فحينما يعدم الخيال ويطلب منك أن لا ترقى إلى ما بعده، فإنك حتما ستنزل إلى ما تحته. وليس ما تحت الخيال إلّا الإدراك الحسّي التجسيميّ الساذج، لأنّ الإدراك الحسيّ العقلانيّ هو نفسه لا يستغني عن الخيال. وبينما تجرّأ الظاهرية على معرفة الذّات، وأوردوا من الأخبار من ينزل الذات المتعالية إلى منزلة التجسيم المخلوقي، وجدناهم يحتاطون في أمر الصفات والأسماء، ويمنعون حولها التأويل بعد ما اهتدى مُتَكَلِّمتُهم المقرّبون منهم إلى إثبات الصفات ـ ضداً في المعتزلة ـ ولكن بالبلكفة. وهذا على العكس من الحكماء الذين احتاطوا في أمر الذات المجهولة الكنه بينما حقّقوا في الصفات باعتبارها طريقاً للمعرفة. فأول الدين معرفته ولا معرفة إلّا من خلال معرفة الصفات.

الترميز لغة القدسيّ

ليس الترميز نافلة في اللّغة الطبيعيّة. ولا شيء يشكل في هذا الأمر ما دام للّغة الطبيعية حدودها في التعاطي مع الترميز. فهي تتلقّاه بالتسليم لكنها تؤجّل البتّ فيه، وترضى منه بظلال المعنى. هي شكل من صيرورة اكتمال المعنى بالتوازي مع تطوّر منازل الإدراك. تبدأ المشكلة حينما

تدخل لغة جديدة على المجال الطبيعي، وباسم الخطاب الطبيعي ومفهوم الفطرة الملتبس يتمّ اغتصاب العقل والفطرة نفسها. إنها لغة النسق الظاهريّ الذي سعى إلى إيقاف خصوبة المعنى وتسامح اللّغة الطبيعيّة المجازيّة بتحكّمات المعنى الوحيد والحصري. والتأويل كما ذكرنا مراراً هو آليّة فهم النّص في مراحل التلقّي الأول. ولا تأباه الفطرة، حيث لكلّ مستوى من مستويات الإدراك مستوى تأويلي يناسبه. وقد مرد المتلقّي الأول للّغة الرسالة على اعتماد المماثلة في فهم الحقائق. فلغتهم ومجازاتهم كلّها استعارات وتشبيه وتمثيل، تماماً كما هو تقليدهم في تأويل الرؤيا[1]. وفي هذا السياق، يضعنا بول تيليش أمام جملة من الحقائق شديدة الوضوح في تمثّل معنى الرمزي نعتبرها حيويّة في فهم ما يجري في مجال المقدس. إنه يقيم ضرورة الرمزي على وضعيّة الذروة في قلق الإنسان، وهي الذروة التي لا يمكن التعبير عنها إلّا باللّغة الرمزيّة. ولهذا سيحدّد للرمز ستة خصائص: الأولى تتعلّق بوظيفته الدلاليّة التي تجعله شبيهاً بالعلامة من حيث إنّها تشير إلى شيء خارجها. وهذا لا يعني عدم وجود مائز بين الرمز والعلامة، حيث خاصية الرمز الثانية أنّه يشارك في الوقائع التي يدلّ عليها بخلاف العلامة، كما يتعذّر تغيير الرموز برموز أخرى كما هو متاح في العلامة، إلّا من خلال حدث كبير أو «كارثة تاريخية». والخاصية الثالثة للرمز أنّه يفتح آفاقاً جديدة أمامنا في الواقع ما كان بالإمكان إدراكها لولا وجود الرمز الدال عليها. وتكمن الخاصية الرابعة في كونه أيضاً يفتح مغلقات داخل أنفسنا. وأما الخامسة فهو كون الرمز نابعاً من اللّاوعي الفردي والجماعي، إذ إن «الرموز التي

---

(1) إدريس هاني، **محنة التراث الآخر**، مصدر سابق، ص371.

تؤدّي وظيفة اجتماعية خاصة كالرموز السياسية والدينية يخلقها، أو في الأقلّ، يقبلها اللاّشعور الجمعي للجماعة التي تظهر فيها»[1]. أما الخاصية السادسة فهي أن الرمز لا يمكن ابتكاره بل هو كائن حيّ ينمو كلّما نضج الموقف، ويموت كلّما تغيّر الموقف. فالرموز «تموت حين لا تعود قادرة على توليد الاستجابة في الجماعة التي وجدت فيها التعبير عنها في الأصل». وبتعبير تيليش فإنّ قلق الإنسان الأقصى لا يمكن التعبير عنه بلغة مباشرة. ومن هنا أهميّة الرمزيّ، لأنه تعبير عمّا لا نملك التعبير عنه بالمباشرة بل لا يستحسن التعبير عنه كذلك. ولذا، بات واضحاً أنّ الرمزي يجب اعتباره الأهم وليس اللغة المباشرة؛ وعلينا أن نكفّ عن القول «إنه مجرد رمز». ومن ثمة ليست الأشياء المقدّسة هي المقصودة بذاتها، بل المقصود هاهنا، ما تحيل عليه تلك الأشياء إلى منبع القداسة. ولا مجال إذن لكسر الأسطورة ولغتها الرمزية لجعلها أكثر شعورية. فالحاجة إلى مقاومة كلّ أشكال تفتيت الأسطورة لا جدوى منه ولا يخدم أغراض المستفيدين منها. فالنظم السلطويّة تعزّز مقاومة تهشيم الأسطورة. هذه المقاومة ضدّ هدم الأسطورة وجعل فهمها خارج لغة الرمزي تؤسّس للنزعة الظاهريّة والحرفيّة. وحينما يأخذ الإيمان رموزه حرفيّاً «يتحوّل إلى وثنيّة». من هنا، فإنّ أهم ما يخلص إليه تيليش ونعتقد أنّه غاية في الأهميّة، هو أنّ رموز الإيمان، أي الدين، لا يمكن استبدالها برموز أخرى مثل الفن كما لا ينفع النقد العلمي في إزالتها. والسبب في ذلك أن هذه الرموز مركوزة في العقل الإنسانيّ كما هي سائر الرموز الأخرى الفنية والعلميّة؛ فلا شيء يعوض شيئاً، ولا يوجد شيء غير

(1) بول تيليش، **بواعث الإيمان**، ترجمة سعيد الغانمي، ط 1 منشورات الجمل، بغداد، 2007 ص53.

الرمزي والأسطوري يمكن أن يعوّض الإنسان عن التعبير عن قلقه الأقصى[1]. ويؤكدّ ردولف أوتو على التعبير الفني، كتعبير غير مباشر عن القدسي؛ لكن من دون أن يمنحه قدرة التعبير الكامل عن ذلك. قصارى ما في الأمر أنّه يملك شيئاً من التعبير غير المباشر عن الألوهي. وذلك لأنه ارتأى في الفن الغربي أسلوبين فقط في هذا التعبير: الظلمة والصمت. وأيّاً يكن أمرها، فإنّه «هيهات أن يكون للموسيقى وسيلة إيجابيّة تعبّر بها عن القدسي على الرغم من أنّها تستطيع أن تمدّ مشاعر الذهن جميعها بشتّى أنواع التعبير، على نحو فارق؛ بل حتّى أشدّ موسيقى القداديس إرهافاً يكاد لا يقوى على حبو أقدس اللحظات وأكثرها ألوهيّة في تضاعيف القدّاس»[2]. من هنا تتأكّد أهميّة الرمزيّ الخاص بالقدّسي، أي ما لا يمكن أن يحلّ محلّه أي تعبير آخر. في هذا الإطار كان جون هيك قد توقّف عند هذا التقريب للّغة الدينيّة الرمزية عند تيليش. وقد تحدّث هو الآخر عن أهميّة التجسّد في الإيمان المسيحي. أما بالنسبة إلى المقدّس، فقد اعتبر أنّ «وعي الإله كمقدّس هو وعي لكائن في غاية الغموض وتعلّق بقوة تضمحلّ أمامها كلّ القوى... إنه وعي للقدرة والمقصد الذي لا يسعنا كبشر إلّا أن ننحني أمامه بخشوع»[3]. وتفيدنا هذه الفكرة في تكوين تصوّر عن ظاهرة استنزال الرمزيّ من مستوى التعبير عن القلق العارم والهمّ الأقصى بتعبير تيليش، وإسقاط حالة الغموض من الذات الإلهيّة إلى عالم البشر، وهو ما ينقل من معالم المقدّس خارج

---

(1) المصدر نفسه، ص51 ـ 64.

(2) رودولف أوتو، **فكرة القدسي**، ط 1. دار المعارف الحِكميّة، 2010، بيروت، ص93.

(3) جون هيك، **فلسفة الدين**، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحِكميّة، 2010، بيروت، ص22.

نطاق الذات الإلهيّة غير القابلة لإدراك كُنهها. وهكذا سعت الظاهرية للتأصيل المضاد، فقوّضت مشروعيّة التأويل ليس على العامّة، بل حتّى على الخاصة من خلال إبطال أهم المفاهيم الداعمة له ألا وهو المجاز. فليس للمعرفة العقائدية مراتب ومنازل بالمعنى المعرفي بل ثمة حقيقة واحدة تلتقي عندها العامّة والخاصة. وقد رفضت الظاهريّة المجاز واعتبرته كذباً لكي تقوّض أساس التأويل ومشروعيته. فدفعت ثمن ذلك الرفض غالياً، حينما قبلت بأكثر مظاهر توثين الحقائق العقلية وتجسيم حقائق الخيال والعقل. ليس المجاز إذن كذباً بل هو في النص الديني يعكس إمكانيّة اللّغة نفسها. المجاز هو مخرج اللّغة وتساميها الذي يفرضه واجب التسامي في المعرفة.

كذلك واجهت الظاهريّة هروب الأنساق الأخرى التي سبقتها في التأسيس كالكلام والفلسفة والعرفان، من مظاهر التصوّرات البدائيّة والتجسيميّة لمظاهر النشأة الأخرى، بإصرار عنيد على إمضاء آراء أهل الحديث، وهي في ذلك اجتهدت في تأبيد المقاومة ضد التأويل الذي هو وظيفة التفكير العقائدي بعد التنزيل. إن فشل المسلمين في اجتياز مرحلة التنزيل إلى مرحلة التأويل هو فشل عام يشمل كلّ مجالات المعرفة وآمادها. ولا يتعلّق الأمر بمختلف النوازل في الفقه الأصغر، بل يتعلّق أيضاً بمختلف المنازل في الفقه الأكبر. ولا ريب في أنّ النسق الظاهري أنتج الكثير من الحرج في التفكير العقائدي والفقهي، إذ جاء كانتفاضة على أسلوب المتكلّمين والفلاسفة وانتصاراً لآراء أهل الحديث الذين رفضوا يومئذٍ الجدل في الدين. فما هو إذن علم الكلام الذي ناهضه الخطاب الظاهري وجاء كرد فعل عليه؟ وما قيمته العلميّة والمعرفيّة؟ وما هي مشكلاته المنهجيّة والمعرفيّة؟ وما موقعه في منازل المعرفة الدينيّة؟

الفصل الثاني

النّسق الكلامي

مثّل الكلام أولى المحاولات التنسيقيّة للقول العقائدي في المجال الإسلامي في نهايات القرن الهجريّ الأول. لقد كان مظهراً من مظاهر الصياغة الهجينة إن لم نقل أولى مظاهر التعقيل النَسَقي في التاريخ الإسلامي. فقد كان مبتدأ الكلام وغايته مقارعة التحدّي العقائدي الخارجي، ومعرفة حقائق الإيمان انطلاقاً من مصادرها المقرَّرة. ويبقى الجانب الحجاجي هو العنصر المشترك الذي لا يمكن أن يسقط من كلّ التعاريف المختلفة التي صِيغت حول الكلام إن تلميحاً به أو تصريحاً ـ حتّى وإن كان التلميح من عوار التعاريف الناقصة بالجملة، أللَّهمَّ ما كان في مقام التسامح في التعريفات مثل تعريف الكلام نفسه ـ ، إذ حتّى وإن لم يصرّح بمشموليّته في التعريف، فهو يظلّ مُضْمراً فيه؛ لأن الكلام لا يظهر نتائجه إلّا بواسطة الحجاج الذي يبدو كأهمّ لوازم الكلام التي لا تحتاج إلى تظهير، إذ لا يتصوّر وجوده من دونه. ويعرّفه ابن خلدون بالقول: «هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل

السنّة»[1]. كذلك يعرّفه عبد الرحمن الإيجي بقوله: «الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»[2]. أما سائر التعريفات الأخرى التي لم تنبّه إلى وظيفته الحجاجيّة، فقد فعلت ذلك على سبيل التسليم به كلازمة لهذا العلم، ولإدراك الواضع مسبقاً، ولا يخفى على المتلقّي أن الحجاج مسلّم في الممارسة الكلامية منذ نشأته التاريخية حتّى اليوم، فهو كما سنرى من ذكر وظيفته المنحصرة في الدفاع والإثبات وغيرها من مقومات الحجاج، قد يختفي من الوجود بمجرّد ارتفاع موضوعه المشروط بوجود الخصم المعاند والمشوّش على اعتقاد عوام المسلمين. وإنّ علماً يدور وجوداً وعدماً حول هذا الغرض، سيكون الحجاج هو العنصر المشترك في تعريفاته حتّى مع استدخال أغراض أخرى فيه تباعاً. ويبدو أن ما استدخل في تعريفه من غير ما نهضت عليه مشروعيته التاريخيّة في المبتدأ، ليس سوى تدارك يُراد منه منح شرعيّة الوجود لهذا الفن، بعدما ذكروا أن لا جدوى منه متى انقرض وجود الملحدة، أو كفانا الرد عليهم أهل الحديث كما سنرى مع ابن خلدون. وحيث ظهرت فنون أخرى تولّت هذه المهمة، وجد علم الكلام نفسه أمام تحدٍّ حقيقي. فهو من جهة الظاهرية لم يعد قادراً على تأمين الدفاع المطلوب الذي يعزّز أصول الإيمان كما اعتقد بها أهل السلف. بل على عكس ذلك، فقد احتوته آراء الفلاسفة أو غلب عليه رأي الاعتزال المرفوض من قبل كلّ الاشاعرة ومنهم الغزالي وابن خلدون طبعاً، فالاستغناء عنه هنا مطلق لا مشروط. ومن جهة أخرى تعالت عليه الآليّة الفلسفيّة والحكميّة، وباشرت موضوعاته ومسائله

---

(1) ابن خلدون، **المقدّمة**، دار الجيل، بيروت، لا تاريخ، ج1، ص507.

(2) عبد الرحمن الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت، لا تاريخ، ص8 .

بذوق آخر مختلف، حتّى إنّها تبنّت مهمّته الحجاجيّة في مواجهة مقالات الملحدة، مما لم تقدر على مجاراته آليّة الكلام لقصور دربتها المنطقيّ في الحجاج، وتوسّط خبرتها التجريدية في الاعتقاد. حيث سعى الكلام وبعده الظاهرية إلى سلب الخيال عن المتلقّي، بينما ظلّ الخيال عمدة التلقي في مرحلة الخطاب الطبيعي كما سيصبح عمدة التلقي في مرحلة الخطاب الصناعي ضمن النسق الحكميّ والعرفانيّ. ويجدر القول إنّ الخلاف بين المرحلتين إنما هو في المرتبة، فليس المنزلق حادث في المنزلة التأسيسية لعصر الخطاب الطبيعي حيث مقتضى الابتداءِ التنزيلُ على مقتضى أدنى مدارك المخيلة، بل هو حدث في عملية التأسيس الكبرى التي سعت لتقويض الخيال وفرض القبول بالمباشرة لا بالرمزي.
فقتلُ الخيال كان شأناً للظاهرية ومتكلّمة الأشعريّة تحديداً، وهو ما أدّى إلى ضروب من التشبيه والتجسيم بالبلكفة. والتشبيه والتجسيم حين يصبح بالبلكفة، فهو يعزّز من وجوده ويحاصر الأذهان في سفرها التجريديّ، ويجعل هذه العقيدة تنفذ إلى وجدان العامّة الآبية للتشبيه العاري. ولعلّ ما يبدو من فطرة الناس أنهم بخلاف ما تقرّره الظاهرية يأبون التشبيه والتجسيم المباشر، وإن قبلوا بالإجمال والاقتصاد في الاعتقاد؛ لأنه لا فرق في النتيجة بين التشبيه المباشر وبين التشبيه بالبلكفة، سوى لعبة السفسطة الظاهرية. ولا يغني ههنا القول بالبلكفة كما ذهب الزمخشري، فقد أورد بيتاً لبعض العدلية يقول:

قد شبّهوه بخلقه وتخوّفوا　　　شنع الورى فتستّروا بالبلكفة[1]

وحيث وجد الكلام نفسه معاقاً عن التجدّد، وحلّت محلّه بدائل

(1) إدريس هاني، محنة التراث الآخر، مصدر سابق، ص204.

الظاهرية من جهة والحكمة من جهة أخرى، وتداخلت مهامه مع مهامهما، بات عليه أن يستقيل حتماً؛ لذا سعوا إلى استدخال الجانب المعرفي في تعريفه، والتقليل من سلطته الحجاجية التي تشكّل أساس وظيفته، من باب التخريج ليؤمنوا لها مشروعية جديدة للبقاء. وبالجملة، تظلّ تلك مجرّد تعريفات تحمل من وجوه الاستشكال الكثير. إشكالات تتعلّق بإمكان تعريف العلم أصلاً، وإشكالات تتعلّق بإمكان تعريف علم الكلام فرعاً، هذا إن كنا سلّمنا بمدى صدق وصفنا للكلام بأنه علم حقاً. ومع أن ابن خلدون يدرك أهميّة الكلام، ولا سيما الأشعري منه الذي مارس في المقدّمة دعاية مفرطة في حقّه، بقصد تأكيد أرجحيته، باعتباره أشعرياً، إلا أنّه ذهب إلى عدم ضرورته. ويعتبر القول بعدم ضرورته بقيد أو عدمه، شائعاً عند عدد من القدماء مثل الغزالي وابن عربي وابن تيمية ومن تأثّر بهما. مع فارق بالعرض بين الغزالي وابن عربي وابن خلدون، وفارق بالذات بينهم وبين ابن تيمية في حيثيّة عدم ضرورته؛ فابن تيمية ينفي ضرورته ويقيمها على عدم أهميّته أصلاً. وهو لا يرى فيه أهميّة يحتاجها المسلمون لا في معرفة عقائدهم ولا في الذود عنها. فالاستغناء عن الكلام والرجوع إلى الفطرة هو الأصوب قطعاً. هو إذن الموقف الطولي نفسه من سائر الصناعات كالمنطق أو الفلسفة التي تصدّى لها ابن تيمية بالنقض. ولعلّه من تناقضاته أنه في الوقت الذي جعل الكلام من العلوم الإسلاميّة التي استغنت في نشأتها عن المنطق، وذلك لما اقتضت الضرورة أن يظهر عدم نفعيّته وجدواه، تجده في سياق نزع هذه الضرورة عن الكلام يستعمل الفكرة نفسها. ففي سياق نقضه على المناطقة يقول: «وقد صنف في الإسلام علوم النحو واللّغة والعروض والفقه وأصوله والكلام وغير ذلك. وليس في أئمة هذه الفنون

من كان يلتفت إلى المنطق، بل عامتهم كانوا قبل أن يعرب هذا المنطق اليوناني».[1] لكنه في موارد أخرى سواء في الردود والنقض أم في مجموعة الفتاوى، لا يدّخر جهداً لتقويض شرعيّة الكلام الدينية. بل إنه يسعى إلى تقويض حتّى ذلك الجانب الذي اعتبرناه مشتركاً في تعريفاتهم للكلام، ويشكّل أسَّ مشروعيته الدينية، ألا وهو الجانب الحجاجي، فإنّه اعتبره غير مُجدٍ طالما الأمر يتعلّق بحجج لا تورث اليقين. فقد اعتبر الحجاج الكلامي مما يغلب عليه التكافؤ؛ «وَلِهَذَا تَجِدُ غَالِبَ حُجَجِهِمْ تَتَكَافَأُ إذْ كُلٌّ مِنْهُمْ يَقْدَحُ فِي أَدِلَّةِ الْآخَرِ»[2].

حدود الوظيفة الكلاميّة عند القدامى

ولا يُستثنى من المتكلمين في مسألة تكافؤ الحجج حتّى من كان أقرب في نظر ابن تيمية إلى أهل السنة والحديث. فلقد «قِيلَ: إنَّ الْأَشْعَرِيَّ ـ مَعَ أنّه مِنْ أَقْرَبِهِمْ إلَى السُّنَّةِ وَالْحَدِيثِ وَأَعْلَمِهِمْ بِذَلِكَ - صَنَّفَ فِي آخِرِ عُمْرِهِ كِتَابًا فِي تَكَافُؤِ الْأَدِلَّةِ يَعْنِي أَدِلَّةَ الْكَلَامِ، فَإِنَّ ذَلِكَ هُوَ صِنَاعَتُهُ الَّتِي يُحْسِنُ الْكَلَامَ فِيهَا»[3].

يتميّز موقف ابن تيمية كأحد أعلام الظاهريّة عن غيره من أعلام المدارس الأخرى، من سائر هذه العلوم، بالجذريّة. فالغزالي كما ابن خلدون لا يحتفظا بالحكم نفسه إزاء سائر الفنون، كالمنطق مثلاً. هذا في حين اعتبر الغزالي أن المقصود من عدم ضرورته هم العامّة فقط. وعلّة

(1) ابن تيمية، **نقض المنطق**، تحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمان الصنيع، المكتبة العلميّة، بيروت، بلا تاريخ، ص168 ـ 169.

(2) **مجموع فتاوى ابن تيمية**، ج1، ص 296، عن الموسوعة الشاملة. http://www.alwarraq.com.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص296.

ذلك أن وظيفة العامي هي التقليد والتوقّف وعدم الخوض في مسائل الاعتقاد العويصة بتفسير أو تأويل؛ وهو ما شكّل محور معالجته في رسالة «إلجام العوام عن علم الكلام». بينما وللأسباب الوظيفية للكلام اعتُبر فرضه كفائياً بين العلماء نظراً إلى أهميّته المذكورة. فليس للعوام أن يتعلّموا هذه الصناعة، لكن الكلام الذي هو فرض كفاية للخاصة ضروري لحراسة العامّة أيضاً، وتحقيقاً لطمأنينة جمهور المؤمنين. فقد صار الكلام في نظره «من جملة الصناعات الواجبة على الكفاية حراسة لقلوب العوام من تخيلات المبتدعة». فالحاجة إلى الكلام هي وظيفية ليس إلّا، مشروطة بوجود البدع وآراء الملحدة، وعلى أساس هذا الشرط وجب أن يدرك أهل الكلام حدودهم؛ «فليعلم المتكلّم حدّه من الدين، وأن موقعه منه موقع الحارس في طريق الحج؛ فإذا تجرد الحارس للحراسة لم يكن من جملة الحاج، والمتكلّم إذا تجرّد للمناظرة والمدافعة، ولم يسلك طريق الآخرة، ولم يشتغل بتعهد القلب وصلاحه، لم يكن من جملة علماء الدين أصلاً، وليس عند المتكلّم من الدين، إلا العقيدة التي شاركه فيها سائر العوام، وهي من جملة أعمال ظاهر القلب واللسان، وإنما يتميّز عن العاميّ بصنعة المجادلة والحراسة. أمّا معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله وجميع ما أشرنا إليه في علم المكاشفة فلا يحصل من علم الكلام، بل يكاد يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً عنه، وإنما الوصول إليه المجاهدة التي جعلها الله سبحانه مقدّمة للهداية حيث قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾.

المتكلّم حارس أقمشة الحجيج عند الغزّالي

يشبه الغزالي المتكلّم بالبذرقة الذي يحرس أقمشة الحجيج من نهب

العرب، فوظيفته هي الحراسة؛ لكنه أيضاً يجيب عن سؤال افتراضي، لدفع ما يبدو مناقضة في حديثه، حينما اعتبر المتكلّم حارس عقيدة العوام من تشويش المبتدعة، وفي الوقت نفسه ينزله منزلة وضيعة. يجيب أبو حامد الغزالي بالقول: «فاعلم أنّ من عرف الحق بالرجال حار في متاهات الضلال، فاعرف الحق تعرف أهله إن كنت سالكاً طريق الحق، وإن قنعت بالتقليد والنظر إلى ما اشتهر من درجات الفضل بين الناس، فلا تغفل عن الصحابة وعلو منصبهم، فقد أجمع الذين عرضت بذكرهم على تقدّمهم وأنهم لا يدرك في الدين شأوهم ولا يشق غبارهم ولم يكن تقدمهم بالكلام والفقه، بل بعلم الآخرة وسلوك طريقها»[1].

تخضع المعرفة عموماً عند الغزالي إلى ضرب من السياسة الفكرة التي تجعل «حجة الإسلام» يراعي ضرورات تدبير حقل الفنون والصنائع بلحاظ مستويات المتلقي، وتفاوت المدارك، ومقتضى استقرار المدينة بوصفه منظّراً في الآداب السلطانيّة وطرق تدبير الأفكار والسياسات. فهو يؤكّد تفاوت المدارك كما هو متعارف عليه عند سائر أهل النظر، لكنه يؤكد أيضاً على أنّ الكلام لا يفيد العوام والجهال والحشويّة وإن بدت الحاجة إليه من أجل حراستهم. وهذا ما أكّده ابن تيمية محلّلاً موقف الغزالي من الكلام، حيث يقول: «وَأَبُو حَامِدٍ إنَّمَا ذَمَّ التَّأْوِيلَ فِي آخِرِ عُمْرِهِ وَصَنَّفَ «إلْجَامَ الْعَوَامِّ عَنْ عِلْمِ الْكَلَامِ» مُحَافَظَةً عَلَى هَذَا الْأَصْلِ لِأَنَّهُ رَأَى مَصْلَحَةَ الْجُمْهُورِ لاَ تَقُومُ إلاَّ بِإِبْقَاءِ الظَّوَاهِرِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ هُوَ يَرَى مَا ذَكَرَهُ فِي كُتُبِهِ «الْمُضْنُونَ بِهَا «أَنَّ النَّفْيَ هُوَ الثَّابِتُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ»[2].

---

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، عن الموسوعة الشاملة، ج1، ص23.

(2) مجموع فتاوى ابن تيمية، ج4، ص12؛ مصدر الكتاب: موقع الإسلام http://www.al-islam.com، [الكتاب مشكول ومرقّم آلياً].

يتشابه موقف الغزالي مع موقف ابن عربي في موقع الكلام ضمن تراتبيّة العلوم التي اهتمّ بها الحكماء العرفاء، فالغزّالي ليس فقط رتب العلوم ترتيباً نظرياً بل خاض تجربة سلوكيّة في عوالمها، ورتّبها بالمعايشة والخبرة مراتب في النقص والكمال والحجية وعدمها. أما عند ابن عربي فتبدو مسألة تراتبية العلوم أمرا مسلّما. والكلام هنا عن شرفه، ليس ضرورياً للعامّة التي تأخذ اعتقادها سليما من ظواهر الكتاب بعدما سلمت بصدق الرسالة؛ لذا خصّص وصلاً من فتوحاته يتضمّن «ما ينبغي أن يعتقد على العموم؛ وهي عقيدة أهل الإسلام مسلمة من غير نظر إلى دليل ولا إلى برهان»[1]. وهي تؤكّد أنّ ابن عربي يتحدثّ عن مرتبة من الاعتقاد ثابتة عند المتكلّم وغيره لا يفضّل فيها المتكلم العامي إلّا بالصناعة الجدليّة لهذا الفن. وعند تأمّل هذه الأصول الإيمانيّة سنجدها هي نفسها التي تعرّض لها الغزالي في «إلجام العوام عن علم الكلام». إذ لا يميّزها إلّا العنوان حيث ينسبها أهل الظاهر وكذا الغزالي وابن خلدون إلى السلف الصالح أو أهل السنّة أو أهل السنّة والحديث، بينما ينسبها ابن عربي إلى أهل الإسلام من دون مضايقة مذهبيّة أو حصر مدرسي أو نحلة أرثوذوكسيّة. فالعامّة أخذت علمها تواتراً؛ لذا انتفت الحاجة إلى بقيّة البراهين النظريّة، إذ إنّ «التواتر من الطرق الموصلة إلى العلم»[2]. وقد استند إليه ابن تيمية في نقضه للصناعة المنطقية، ما يؤكد أنّه استند إلى حجج خصومه من أمثال ابن عربي والغزالي وابن سينا في موارد كثيرة، من دون أن يعترف لهم بذاك. فالتواتر من الأدلة التي يحصل بها

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق: د. عثمان يحيى، الطبعة الأولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م، ج 1، ص162.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص155.

اليقين. وهذا هو غاية ما يسعى العلم لتحقيقه. والكلام إنما وُضع في نظر ابن عربي لغير هؤلاء، بل وضع «إرداعاً للخصوم»[1] الذين جحدوا أصول الدين وأركان الإيمان، فتنزّل البرهان عندهم منزلة المعجزة عند الرسول (ص) حيث الرجوع بالبرهان أصح من الرجوع بالسيف، حيث «الخوف يمكن أن يحمله على النفاق، وصاحب البرهان ليس كذلك»[2]. وعليه، فلا ضرورة في تعلّمه إلّا على سبيل الكفاية، شأنه شأن الطبّ؛ «ولولا التطويل لتكلّمت على مقامات العلوم ومراتبها، وأن علم الكلام ـ مع شرفه ـ لا يحتاج إليه أكثر الناس، بل شخص واحد يكفي منه البلد، مثل الطبيب»[3].

عند ابن خلدون: الكلام تحت الطلب

يعتبر ابن خلدون عدم ضرورة الكلام آكد في زمانه الذي ما عاد يوجد فيه ما يدعو الطالب إلى تعلّمه، حيث كفاهم أئمة السنّة هجمة الإلحاد الذي لم يعد له وجود في عصره؛ لذا يقول: «وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أنّ هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنّة كفونا شأنهم في ما كتبوا ودوّنوا، والأدلّة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزّه الباريء عن كثير إيهاماته وإطلاقه»[4]. إن أدنى منازل الاعتقاد في نظر ابن عربي هو ما كان دون النظر، ويقابله علم التّجلّي كأعلى الطرق إلى العلم

(1) المصدر نفسه، ج1، ص156.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص157.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص161.

(4) المصدر نفسه، ص517.

بالله. لكن ما كان دون النظر هو عقائد لا علم. فليس «دون النظر علم إلهي. وإنما عقائد في عموم الخلق لا علوم»[1]. وهذا يؤكد أن عقائد العوام التي اعتبرها محيي الدين بن عربي هي نفسها عقائد أهل الكلام، هي عقائد وليس علما؛ فلا يبقى شكّ في أنّ علم الكلام بهذا المعنى الذي رامه الشيخ الأكبر، ليس علماً. والحق أن هذا العلم إن كان يتوقّف عليه هذه الوظيفة، فلا يخلو منه زمان. وابن خلدون لم يكن يتحدث عن زمانه بل عن أوضاع جغرافيته. إذ النزعات العقائدية استمرّت مشرقاً وبلغ تأثيرها إلى المغرب. لكن المغرب كان أكثر حصانة من التيارات الإلحادية. بخلاف بلاد المشرق التي كانت مفتوحة على تيارات الملحدة من كلّ الأطراف. كان الغرب الإسلامي محصناً من كل الجهات؛ شرقاً حيث تحبط تلك الدعوات في المشرق قبل أن تصل إلى المغرب، وشمالاً، حيث أوروبا المسيحية كانت أشدّ على الملحدة في القرن الوسيط من المسلمين؛ الذين سعوا لاعتماد أسلوب الحجاج والنظر والمحاورة. كانت الكلمة الأولى في أوروبا الوسيطة هي السيف والحرق. وأما جنوباً، فلم يكن مصدر تهديد ثقافي للمغاربة. هذا فضلاً عن تشدّد الإسلام المغاربي الذي وصفه إيف لاكوست لدى حديثه عن ابن خلدون، بأنه مجال متميّز بتقويته. على هذا الأساس، نستطيع فهم معنى انقراض أمر الملحدة في البيئة التي يتحدّث عنها ابن خلدون. وهو مع ذلك، لا ينفي أن يصبح الكلام ضرورياً متى برز الإلحاد مجدّداً وتوقّف عليه الحجاج والإرداع. لكن ما يبدو وفاء منه للكلام ووظيفته برسم المدرسة الأشعرية، أن الممارسة العقلية إن هي إلّا وظيفة مشروطة بأغراضها وليست مطلباً للمجتمع

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج 3، ص 79.

المسلم، حيث هو مجتمع متطوّر يتطلّب حتماً تطوّراً في مداركه التي هي لازمة لتطوّر تساؤلاته. وهذه من معرّات ابن خلدون اللاّعقلانيّة. ومن المفيد القول إنّ تنامي هذه الفنون في تدبير القول العقائدي ليس من شأنه أن يفتح آفاقاً في مدارك المتلقّين أو إفحام الخصوم، بل لا شك، في أن مقتضى الجنبة المعرفيّة في الكلام، كما تصرّ على ذلك معظم التعاريف المتأخرة، هو أن يفتح آفاقاً في مدارك المسلمين وأهل الفن أنفسهم. فالمعرفة بالدين لا حدود لها، والإيغال فيها برفق لا ينافي التقدّم إليها بمراتب من الترقّي الذي لا يترك لبساً في الأذهان ولا تشويشاً على القلوب. ولذا كانت الخصومة بين هذه الفنون ومدارسها تستقوي في الأعمّ الأغلب في معاركها بالجمهور الذي لم يشهد تنسيق هذه الأقوال. فالأخطر لدى أهل الكلام بما أنهم الأقرب إلى مدارك العوام، أن يستغلوا تدني مدارك العامّة في الهجوم على مقالات الخاصة. وقد سلك هذا المسلك الغزالي نفسه ـ فيما يتهّمه ابن رشد في «تهافت التهافت» ـ حينما حمل حملته في التهافت على الفلاسفة، وقد كان أكثر معرفة بهذه الحقيقة، وإن كان لا يقرّ العامّة ولا المتكلّمين بخاص اعتقاده. وقد بدا في موقف ابن خلدون من الكلام، الكثير من تداخل النزعة الظاهريّة والنزعة الأشعريّة من دون أن يدخل نزعته الخاصة ومذهبيته الأثيرة في قوانين العمران البشري؛ النزعة التي قلّما حكّمها في آرائه الاعتقادية المذهبية، بل على متانتها الفلسفيّة جعلها في الأعمّ الأغلب مطيّة لتبرير قضايا الطغيان واستبدال السلطة الغالبة وأيديولوجيتها. فهو، وإن أسند بقيّة الصنائع إلى تطوّر العمران وتحوّلات الاجتماع العربي من البداوة إلى الحضارة، إلّا أنّه يسلّط تفسيراً دينياً ـ سلفيّاً وأشعريّاً مُتمذهِباً ـ محض على الكلام ومشروعية بقائه أو زواله. فالكلام قبل النشأة لم يكن سوى معرفة ودفاع عن أصول

الإيمان بدءاً بالتوحيد. غير أنّ المضيّ في بحث تفاصيل العقائد أدّى إلى خلاف كبير بسبب وجود آيات متشابهة، ما فتح المجال على مصراعيه للخصام والتناظر والاستدلال بالعقل، «فحدث بذلك علم الكلام»[1].

نشأة الكلام الأول اعتزاليّاً

على هامش أول أشكال اهتمام المسلمين بقضايا عقائدهم، والتي ستشكّل في ما بعد أهمّ مسائل علم الكلام، تشكّل موقف من داخل هذه الممارسة التي بدت في مداركها الأولى محاولة ملتبسة فيها من الرغبة لمقاومة النزعات العقائدية الوافدة إلى دنيا المسلمين بالأدلة والحجج العقلية، بقدر ما سعت في وقت مبكر إلى تكريس حالة الجمود الفكريّ الذي سعى إلى أولى محاولات تنسيق أيديولوجيا السلطة. شكل الاعتزال منعطفاً كبيراً في مجمل النشاط الفكري العقائدي. وأيضاً التصدّي لأيديولوجيا الجبر المؤسّسة لفكرة الاستبداد العاري، وهي التي أرخت لأول مظاهر الاعتزال. لقد ولد الكلام منذ البدء على قاعدة الاعتزال التي شكّلت ثورة في التفكير العقائدي على خلفية موقف سياسي. ومع أن حكاية نشأة الاعتزال عند البعض تركّز على حادثة اعتزال أحد تلامذة الحسن البصري المعروف بواصل بن عطاء، إلّا أنّ أهم موقف جرّ النقمة على الاعتزال، هو الموقف من أيديولوجيا الجبر. فإذا كان مؤرّخو العقائد والمِلل والنِحل يختزلون حكاية الاعتزال في اعتزال الطالب عن شيخه، فإنّ الحكاية هي أبعد مدى وأعمق من ذلك؛ إذا تتعلّق باعتزال المجموعة التي مالأت موقف السلطة في موضوع

---

(1) ابن خلدون، **المقدّمة**، مصدر سابق، ص 513.

الجبر. ومع الاعتزال كفّ الجدل حول الاعتقاد من اختصاص أهل الحديث وأهل الإرجاء والخوارج... فقد كان الموقف من مرتكب الكبيرة مفتاحاً لدخول الاعتزال على الخط، وذلك بإقراره أن مرتكب الكبيرة لا هو كافر كما ذهب الخوارج، ولا هو مؤمن كما هو موقف المرجئة، ولا هو منافق كما هو موقف الحسن البصري، بل هو فاسق في منزلة بين المنزلتين. وبقدر ما سعى خصوم الاعتزال لكي يطلقوا عليهم هذا العنوان القدحي، حيث راج قبل نشوء هذه الحركة عنوان الاعتزال الذي أطلق على كلّ مفارق للجماعة. وعليه، حينما جادل واصل بن عطاء شيخه الحسن البصري حول مرتكب الكبيرة، فقال أنا لا أعتبر مرتكب الكبيرة لا مؤمناً ولا كافراً بل في منزلة بين المنزلتين، قام فاعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرّر رأيه هذا على جماعة، فقال الحسن البصري: «أعتزل عنا واصل، فسمّي هو وأصحابه معتزلة»[1]. لقد ركّز مبتدأ الكلام المعتزلي على مقولة «المنزلة بين المنزلتين» تأكيداً على تواسط نهجه بين رأيين متطرّفين. وحيث كان لهذا الموقف دوافعه السياسية عند الخوارج والمرجئة يبدأ بالاعتقاد وينتهي بالوضع السياسي، كان موقف المعتزلة إضافة أخرى إلى ذلك الجدل، لكنه لا يعدم خطورة على النظام السياسي وأيديولوجيته. فقد بان أنّ الخوارج حسموا موقفهم بتكفير مرتكب الكبيرة، حتّى إنّهم كفّروا عليّاً ومعاوية معاً، وهو ما انتهى باغتيال علي بن أبي طالب على يد أحد أتباعهم المعروف بابن ملجم. ولم يكن اغتياله إلّا نتيجة هذا الموقف العقائدي، ما يؤكّد على خطورة هذه الآراء وليس على أنّها مجرد

---

(1) الشهرستاني، **المِلل والنِحل**، ط5، القاهرة، 1934، ص 52.

اختلافات في الرأي لا تفسد في الود قضية. فلقد ترتّبت عليها مواقف وسياسات. ولذا ما زال الخوارج يعتقدون أنهم تقربوا إلى الله بقتل أمير المؤمنين، حتّى قال كبيرهم عمران بن حطان:

يا ضربة من تقي ما أراد بها — إلّا ليبلغ من ذي العرش رضوانا

إنّي لأذكره يوماً فأحسبه — أوفى البريّة عند الله ميزانا[1]

فالاعتزال بمعناه السياسي كان أكثر انطباقاً على المرجئة؛ لأنهم اعتبروا أنّ كل أطراف الصراع هم مؤمنون. ومن هنا، حينما يعتبر المعتزلة أنّ مرتكب الكبيرة هو فاسق وفي منزلة بين المنزلتين، وصحيح أنّه ليس بكافر؛ لكنه ليس بمؤمن أيضاً، فإنّ ذلك فتح باباً عريضاً لوضع أعمال وممارسة الحاكم في ميزان النقد.

اعتزال معرفيّ أم سياسيّ؟

حكاية الاعتزال مع ابن عطاء، أي العزلة عن التيار العام. هي أول تعبيرات الرفض السياسي للكيان الأمويّ القائم على الأيديولوجيا الجبريّة. ولا يعني هذا أن الذهنية العربية يومها لم تكن بحكم المجال والبئية بمنأى عن فكرة الجبر. فللجبر دبيب في كلّ الثقافات والأديان، كما له أسباب موضوعيّة خارجيّة. فالذي يجعل الإنسان يستدعي من تعاليم حمالة وجوه وأيضاً محكمة لبعضها البعض، وجه الجبر تحديداً، هي عوامل خارج ذلك المعتقد تفعل فعلها في الأذهان والنفوس. إن مجتمعاً رعوياً، وغارقاً في البدائية، أو كما يعبّر عنها

---

(1) شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج8، ص 246، موقع التفاسير http://www.altafsir.com.

بروكلمان: «إذا انتقلنا إلى أحوال العرب الشمالية وجدنا الصحراء التي تؤلّف معظم البلاد، هي التي تقرّر الأحوال الاجتماعية»[1]، هذا المجتمع معرّض لأسوأ أشكال الاعتقاد في القدر. فليست الصحراء تؤثّر في أحواله الاجتماعيّة فحسب، بل أيضاً في معتقداته بالتبع. غير أنّ هذا الأثر شكّل محور اهتمام الرسالة النبويّة نفسها التي أحدثت انقلاباً جذرياً في هذا الاعتقاد، وإن ظلّت بعض آثاره في النفوس، لكنها لم تتطوّر لتصبح مؤسّسة ترعاها أيديولوجيا السلطة. بل إنّ العربي لم تتمكّن منه يوماً أيديولوجيا الدولة، هو لسبب بسيط، أنّ الثقافة العربية نشأت على هامش الدولة. غير أن معاوية الذي تأثّر بالنمط الإمبراطوري البيزنطي طيلة مكثه أميراً بالشام، جعل من عقيدة الجبر مدخلاً لتعزيز قدرية الاستبداد السياسي. وهذا ما أدركه الكثير من المسلمين حينما رأوا من تسلّطه وفرض ابنه يزيد قهراً فوق رؤوس الصحابة، حتّى اعتبروها عرقلية في الإسلام. حاول معاوية أن يحدث تداخلاً بين مقتضى نظام الدولة بمفهومها المركزيّ البيزنطيّ وبين مقتضى التعاليم الإسلاميّة. وحيث كان القرآن حمّال وجوه ويحتاج إلى النظر في آيه نظرة سياقيّة تعتبر قرينة السياق وبقيّة القرائن الأخرى المنفصلة، لتحقيق عنصر الإحكام بين الآيات، فإنّه بات من اليسير التلاعب بالتعاليم بمجرد بترها عن سياقاتها وعزلها عن قرائنها وعرضها بصورة انتقائية. وقد التفت علي بن أبي طالب منذ البداية إلى هذا النهج الماكر الذي سلكه معاوية في انتقاء التعاليم، وهو الأمر نفسه قد يحدث مع كلّ دعوة ونحلة لها أغراض غير نبيلة أو غير معرفيّة

(1) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط 9، دار العلم للملايين، بيروت، 1981، ص17.

خالصة. حدث ذلك مع الخوارج أيضاً حينما عزلوا القرائن وحيّدوا السياق، فقالوا: لا حكم إلّا لله. فكانت تلك في نظر علي بن أبي طالب «كلمة حق أريد بها باطل». فهي كلمة حقّ في مدلولها العام، لكنها في السياق الذي استعملت فيه تبقى باطلاً، لأن مرادهم ألّا تكون هناك إمرة، وقد علموا «أنّه لا بدّ من أمير بر أو فاجر». ولذا حينما بعث علي بن أبي طالب بابن عباس للتفاوض مع الخوارج، نبّهه إلى تجنّب الاحتجاج بالقرآن لأنه حمّال وجوه، بل حاججهم بالسنّة فلن يجدوا عنها محيصاً. في تلك المرحلة، وقبل تمكّن الدولة الأمويّة، لم يشهد المجال بعد ظواهر التحكّم بالحديث. لذا كان مقتضى هذا الفهم الذي لم يسبق إليه غير علي بن أبي طالب، يؤكّد على أن وظيفة السنّة هي البيان لأنّها معزّزة للمحكم من الكتاب أي ما نعرفه جميعاً، فضلاً عن أنّها مُقاسة بالكتاب وتحمل مضمونه. ومن هنا، ندرك أنّ سياسة معاوية لإشاعة الجبر ومأْسَسَته لم تقف عند استغلال التعاليم فقط، بل عزّزها بأخبار شكّلت على مدار التاريخ الإسلامي رافداً كبيراً لتعزيز الجبريّة السياسيّة؛ أخبار تخالف روح الدين والقواعد العقليّة، بات اليوم واضحاً مخالفتها الصريحة لطبيعة الاعتقاد الإسلامي. لقد تمّ تكريس هذه الثقافة وتأصيلها في قول كلامي عزّزته السلطة السياسية، وتحوّل إلى مؤسسة ثقافية قائمة وراسخة الجذور. وقد احتضن أهل الحديث هذه العقيدة ووجدوا لها من منتقيات المنقول ما ينهض بها في وجه كل معترض على شرعيّة الحاكم الأمويّ. ويمكن القول إنّ منطلق علم الكلام الذي انتهى في مرحلة متأخّرة إلى منهج تلفيقي وتبريري، كان موقفاً ثورياً مع بروز حركة الاعتزال. فغاية المتكلّمين لم تعد وظيفة حراسة قلوب العوام من تشويش المعاندين وأهل الشبه والبدع،

ولا هي الإرداع والإثبات والدفاع عن العقيدة ضدّ خصومها، بل أصبح بعد الاعتزال محاولة لتبرير سياسة الجبر، فكان الكلام الجديد يومها قد تحوّل من الدفاع عن العقيدة إلى الدفاع عن أيديولوجيا الدولة ومن إرداع الخارجين عن الإسلام إلى إرداع الخارجين عن الدولة، لقد أدرك التيار الأمويّ خطورة الاعتزال منذ الموقف الأول الذي يتعلّق بالمنزلة بين المنزلتين وما تفرع حولها من نقاش شمل الأصول الخمسة للاعتزال. وبها اعتبروا على خط العدلية، وكذا استحسنوا وصف أنفسهم خلافاً لمن سمّاهم بالاعتزال. ومقتضى العدل مناهضة الجبريّة. فقد بدا للبعض ـ مثل حسن حنفي ومحمد عابد الجابري ـ أنّ المتكلّمين اهتموا بالعدل الإلهي وغضّوا الطرف عن العدل الاجتماعي. فلا نزال نحسب تلك قراءات بأثر رجعي تعدم السياق التاريخي لنشأة الكلام، بوصفه متعدّد التيارات ومتناقض الآراء. وقد ذكرنا أن هناك وحدة باراديغم حاكم لأساليب التفكير داخل النسق الواحد من دون أن يعني ذلك أننا لا نقف على خلافات وتناقضات في الآراء من داخل النسق النموذجيّ نفسه. فالمعتزلة خاضوا معركة التّأويل والعدالة الاجتماعيّة ضد خصومهم الكلاميين وقبلهم السلطة الأموية في مستوى العدل الإلهي. وحينما يحرر المعتزلة الإرادة البشريّة من الجبريّة الإلهيّة ويجعلون الإنسان مسؤولاً عن أخطائه كما يجعلونه مالكاً لإرادته، بغضّ النظر عن المدى الذي بلغته هذه المقالة أو تلك، تكون غاية هذا النقاش تصبّ في قضايا اجتماعية وليست محض أمراً معتقدياً.

ومع أن ابن خلدون الذي بذل منتهى وسعه لتبرير حكم بني أميّة على أساس العصبيّة والشوكة التي أصبحت تضارع مفهوم الجبرية السياسية، إلّا أن الأمويّين لم يكونوا ينظرون إلى انفسهم على أن الله هو

الذي جاء بهم وفرضهم على الناس. فقد أجاب معاوية عن سؤال لأم المؤمنين عائشة حول استخلاف يزيد، بقوله: «إن أمر يزيد قضاء من القضاء وليس للعباد الخيرة من أمرهم»[1]. وبقدر ما تواتر الحديث عن القضاء والقدر كسياسة تبريريّة للسلطة الأمويّة، كان محذوراً على العامّة أن تتداول في الأمر، حرصاً على أن لا يتمادى النقاش في القضاء إلى تولّد الفكر المناهض للأيديولوجيا الأمويّة الجبريّة. وهذا ما جعل الاعتزال لا يبدأ فقط باعتزال مجلس الحسن البصري، بل باعتزال المجتمع الذي أصبح واقعاً منذئذٍ تحت وطأة ثقافة جبرية كرّستها السلطة السياسيّة وحوّلتها إلى ثقافة سياسية. فهي سياسة هادفة إلى شلّ كلّ معنويات المجتمع وقمع لتفاؤليته التغييريّة. لقد جلد ابن إسحاق صاحب السيرة لهذا السبب، حينما تمادى في الحديث في القضاء والقدر[2]. وقد هدّد أيوب في ما يرويه ابن سعد في الطبقات الحسن البصري المقرب من السلطة يومها، حينما اشتدّ بينهما الحديث في القدر؛ يقول: «نازلت الحسن في القدر غير مرة حتّى خوفته من السلطان فقال: لا أعود بعد اليوم»[3]. وكان معاوية يقول: «أنا خازن من خزان الله تعالى أعطي من أعطاه الله وأمنع من منعه الله تعالى، ولو كره الله أمراً لغيّره»[4].

هذا وغيره يؤكّد على مدى الصلة الوظيفيّة الوثيقة بين السلطة وموضوع القدر حينئذٍ. وقد اهتدى أبو هلال العسكري إلى أنّ معاوية ـ

---

(1) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ص 167.
(2) **تهذيب التهذيب**، ص38 ـ 47.
(3) محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، دار صادر، بيروت، ج7، ص167.
(4) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط 2، دار المعارف، 1975م، ص231 ـ 232.

مؤسّس الدولة الأموية ـ كان أول من تطرّف في النزعة القدرية، إذ يقول: «إنّ معاوية أول من زعم أنّ الله يريد أفعال العباد كلّها». ويمكننا أن نتصوّر كيف يفرّط معاوية في أمر القدر بينما أقام سلطانه على التدبير وتسليط العيون وإقامة الحروب، فضلاً عن أنه لم يكن متديّناً. وقد أدت هذه السياسة الممنهجة ليس إلى تأسيس أيديولوجيا الدولة الجبرية، بل تم اختراق الكثير من الفرق التي انحازت إلى الجبر حتّى عُدّت في الجبرية الخالصة. ويمكن القول إنّه لم تعد توجد فرقة من الفرق الكلامية من غير المعتزلة إلّا وانقسمت على نفسها ما بين قدرية وجبرية، حتّى باتت الثقافة الجبريّة شائعة يتبناها خصوم الأموية أنفسهم. ففضلاً عن الجهميّة، كان بعض المرجئة قد مالوا إلى تعزيز جبهة هذا الرأي، ولا سيما مرجئة خراسان الذين انقلبوا على المرجئة الخالصة، وبدل أن يحتفظوا بموقف الحياد خاضوا الحروب وقاموا بثورات شديدة ضدّ الأمويين، وليس بدافع العقيدة الجبرية التي تعكس كونهم تأثّروا بالتيار العام الذي كان شائعاً في زمانهم، بل كان ذلك بسبب ارتدادهم على أصل الإرجاء الآخر المتعلّق بمرتكب الكبيرة، فقد اعتبروا أن الإيمان مقرون بالعمل، فصار موقفهم في هذه المسألة يماثل موقف الخوارج.

وضع الحديث صناعة سياسيّة

وقد نبّه صاحب الدعوة (ص) إلى خطورة وضع الحديث وكثرة الكذّابة من بعده. وهذا عموماً مما علمته الأمة من دون اعتراض على مجمل المعنى. لكن كيف أمكن الاهتداء إلى أسباب ودوافع وضع الحديث؟ لقد اهتم المحقّقون بالجرح والتعديل، وركّزوا على وثاقة الرواة من دون أن يوازوا هذا الاهتمام بتركيز أوفى على مناسبة المعنى

لروح القرآن. فلقد بات واضحاً أنّ عمليّة الوضع لم تكن اعتباطيّة يقوم بها مجاهيل لغايات عدوانيّة ضدّ هذا الدين، بل أمست سياسة ممنهجة يقوم بها أعوان ومرتزقة من داخل المجال الإسلامي وفي رعاية من السلطة، أو تماهياً أحياناً مع السياسة العامّة التي كانت تقبل بكلّ ما من شأنه تعزيز فكرة السلطة ومنحها مستنداً شرعياً. وخلال تلك الفترة، نشطت حركة الوضع استجابة للتوجّه الجبري للسياسة الأموية، لكي تنتج لنا حطاماً من الأخبار ناطقة نطقاً صريحاً بالجبر. فمن تلك الأخبار الشاذة التي ينفر منها روح الدين والعقل، رواية عن طاووس اليماني، قال: «أدركت أناساً من أصحاب النبي (ص) يقولون كلّ شيء بقدر، قال: وسمعت عبد الله بن عمر يقول: قال رسول الله (ص): كل شيء بقدر حتّى العجز والكسل».

وروى سفيان عن عمرو بن محمد قال: «كنت عند سالم بن عبد الله، فجاء رجل، فقال: الزنى بقدر؟ فقال: نعم. قال: كتبه عليّ؟ قال: نعم، قال كتبه عليّ؟ قال: نعم، ويعذبني عليه؟ قال: فأخذ له الحصا»[1].

ولد الكلام إذن في هذا المفصل الصعب من حياة الأمّة الإسلامية. وكانت المهمة تتجّه إلى تقويض هذه العقيدة السياسية الفاسدة. ثم سرعان ما أصبح الكلام مجالاً لتداخل آراء مختلفة وتيارات متنوعة. وهذا طبيعي إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ردود الفعل التي تبدو من هذا التيار أو ذاك بخصوص مسألة من مسائل الكلام. فالتطرّف في اعتقاد

(1) انظر: إدريس هاني، **محنة التراث الآخر**، مصدر سابق، ص 131 ـ 132. ط1.

الجبر أدّى إلى ظهور موقف التفويض، كما أن التطرّف في اعتقاد ظاهر الصفات الخبرية تولّد عنه موقف نفي الصفات. تلك هي قصة علم الكلام، ردود فعل تؤسّس لمسائله الجديدة، ورهان سياسي يؤسّس لغاياته. فلا نقول إنّ الكلام هو من الصناعات التي اخترقتها الحسابات السياسية، بل هو في الأصل محاولة سياسية لصياغة المفاهيم العقدية؛ لا يهم أن يكون محرّكها الحاكم أو المعارضة؛ لذا فالوجه المشترك بينها أنّها تغلّب الحسابات السياسيّة على المعرفيّة الخالصة. وأنّ غايتها تحقيق الغلب السياسي الذي لا يمكنه يومئذٍ أن يتمّ إلّا بتحقيقه على جبهة الفكر، وتعزيز أيديولوجيا السلطة.

للكلام المعتزلي ميزات

مهما كان الكلام تعزيزاً لأيديولوجيا السلطة أو صناعة ثوريّة، فقد تعرّض هو الآخر لاختراق بحيث يعكس الخريطة الأيديولوجيا والسياسية للمجتمع الإسلامي يومها. فلقد سعت جميع الأهواءِ والنِحل لكي تجد لها تياراً في داخله. تشكّل الكلام إذن بمواقف محدّدة، لكنه تطوّر بفعل النقاش الواسع الذي تعدّى القضيّة المركزيّة التي انطلقت منها حركة المتكلّمين لتشمل موضوعات ومسائل شتّى، وذلك هو حدّه من التراكم والتطوّر. ويظلّ للاعتزال خصائص تميّزه عن سائر تيارات الكلام الأخرى التي استطاعت أن تكيّف نفسها مع الظروف كافة، أو ربما نزعت إلى تقنية المكر والالتباس لضمان استمراريته. كان الاعتزال موقفاً ثورياً وعقلانياً، منح للحريّة والعدالة حقهما من دعوته، ومن هنا كان عدليّاً، كما منح العقل حقه من دعوته لمّا أعاد إليه اعتباره بعدما سلبه إياه أهل الحديث. ولا نعير اهتماماً لتفاصيل الموقف الذي جعل بعضهم

يتطرّف في العقل حتّى جعله في عرض النص، بينما وضعه أهل الإنصاف في طوله، فمعظم مظاهر التطرّف في الموقف كانت وما زالت منتجاً لردود الفعل وحدّة الأمزجة والعناد. وكان لا بدّ من أن نتحدّث عن مرحلة الكلام المتقن التنسيق إزاء شكله الاعتباطي القديم حيث جرى الكلام على غير قواعد ومناهج محدّدة، كما لم يجرِ ضمن حدود يُعرف بها ككلام متميّز عن سائر الحدود التي تُعرف بها العلوم الأخرى. كان الكلام في الاعتقاد يجري عفو الخاطر على طريقة القدامى قبل التأصيل والتدوين؛ لذا يجري الحديث عن الكلام النسقي متأخراً في حدود نهاية القرن الثاني للهجرة، ليبلغ كماله في عهد المأمون الذي عزّز من نفوذ الكلام المعتزلي، وانتصر لمقالته في خلق القرآن على مقالة أهل الحديث. سيكون الاعتزال إذ ذاك مرجعاً تاريخياً لكلّ أشكال التنسيق الكلامي التي جاءت بعده، وما كان لها إلّا أن تقتفي أثره وتتبنّى أسلوبه، لكن بعدما تغيّر من مضمونه المرتكز على مفهومي: العدل والعقل. إن انقراض المعتزلة إثر الانقلاب الكلامي في أيديولوجيا السلطة مع ورود المتوكّل، إنما أحدث تحوّلاً تاريخياً كبيراً مسّ بالنمط الفكري العقائدي في كلّ المجالات. فكما أنّ سعي الدولة الأمويّة لتعزيز أيديولوجيا الجبر جعل حتّى أعداءها غير محصّنين عن تسلل الجبرية الخالصة إلى صفوفهم، فإنّ الموقف العقلي للمعتزلة شاع وتمأْسَسَ في الثقافة الكلاميّة حتّى ما عاد بالإمكان الرجوع عنه. ومن هنا، فإننا نجد الكلام الأشعري هو الآخر لم يكن سوى ضرب من الكلام الجديد الذي جاء على أعقاب الاعتزال بعد نفاذ الضربة التي سدّدتها دولة المتوكّل العباسي للاعتزال. ولكن بقيت ظلال الاعتزال مخيّمة على تفكير كلّ أهل الكلام، وظلّ الموقف من التوحيد والعدل والعقل موضوعاً لكل

التيارات التي جاءت بعده، ولا تجدي ممارسة الخلاف حولها إلّا بتقديم اعتراف مسبق بهذه الأصول. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ مقالات الاعتزال دخلت في كلّ أشكال الكلام وتحديداً الكلام الأشعري، وهذا لا ينفي أن الاعتزال استمر كمدرسة بتياراتها المختلفة حتّى فترة متأخّرة، لكن لم يكن سوى آخر معاقل المقاومة ضد الاندماج التام في القول الفلسفي، الذي هُذّب حتّى صار مستساغاً للكلام المعتزلي الذي بلغ ذروته. إن انقراض الكلام المعتزلي والفراغ الذي تركه لمصلحة الأشعرية التي تطوّرت هي الأخرى حتّى عادت لتقارب الاعتزال وترتد إليه في مجمل أسلوبها حتّى إنّها ابتعدت عن أهل الحديث، هذا الانقراض ليس معناه نهاية الكلام، بل معناه حدوث تحوّل نسقي كان مقتضاه اندماج الاعتزال في الفلسفة. إنه اندماج في خطاب ومرحلة بكاملها، حيث ما عاد الكلام يجدي مع تطوّر النظر العقدي الذي دشّنته أنساق أخرى كانت قد بلغت ذروتها في التنسيق والتهذيب لمبادئها؛ أعني الفلسفة والحكمة. فبما أن الاعتزال انطوى على جنبتين، إحداهما تتعلّق بموقفه الثوري من السياسة الجبرية، حيث عاد الاعتزال ليندمج مع حركات ثورية مثل الزيدية، وثانيهما تتعلق بموقفه من العقل، فإنّ الاعتزال عاد ليندمج في المكون الفلسفي، وقد اندمج ولا سيما في بغداد مع الموقف الشيعي الذي شهد بدوره تطوّراً مختلفاً انتهى إلى هيمنة الخطاب الفلسفي، واندماج الكلام في الفلسفة.

خروج الأشعريّ

وحيث كان ذلك هو مصير الاعتزال، فقد استمر الأشاعرة كوريث لهذا النمط الفكريّ العقائدي يحتفظون بمسافة من الخطاب الفلسفي،

فيما طوّروا من آليّاتهم ومسائل علمهم ليتجاوز هو الآخر مقالة أهل الحديث. فحينما خلا لهم المجال ولم يجدوا أمامهم خصومهم التقليديين: المعتزلة، الذين اندمجوا داخل الفلسفة، وجدوا أنفسهم في مواجهة أهل الحديث، فطوّروا جانباً من كلامهم، أبعدهم كثيراً من السلفيّة بقدر ما قرّبهم كثيراً من الاعتزال. وقد ظهر الأشاعرة في مرحلة كان الاعتزال قد تلقّى ضربة قوية. ولعل الفارق بين ضربة المتوكّل للمعتزلة وضربة المأمون لأهل الحديث، أن هؤلاء الأخيرين كانوا قد شقّوا طريقهم في المجتمع وأوجدوا لهم تياراً جماهيرياً واسعاً. فكان يقابل محنتهم استقواء جماهيري منقطع النظير. بينما راح المعتزلة ضحيّة نخبويّتهم، إذ بمجرد أن نزلت عليهم ضربة السلطة حتّى وجدوا أنفسهم في العراء الاجتماعي. ولاحقاً، انبرى الأشعري الذي آلى على نفسه نسف معتقد المعتزلة مستنداً في ذلك على مضمون أهل الحديث وآراء المحاسبي الذي سبقه إلى كثير من الأفكار التي يدين بها الأشعري، وكذا أستاذه عبد الله بن كلاب؛ لكنه في النتيجة لم يفعل أكثر من اعتماد طريقة المعتزلة أنفسهم كما سعى إلى تبنّي ضرب من عقلانيتهم الشكلية التي انتهت به إلى تقويض جوهر العقلانيّة نفسها[1]. وقد حصل تطوّر في طول هذا النسق وفي طبقات المعتزلة أنفسهم جعلت الاختلاف الطولي لا يقل أهميّة عن الاختلاف العرضي في ما بين الاعتزال وخصومه. ومنشأ هذا الاختلاف في طبقات المعتزلة راجع إلى ظاهرة انتقال المفاهيم والتحوّلات الباراديغميّة التي قد تخترق النسق الواحد وتنتج داخله تيارات متنافسة. كان أول مظاهر هذا الاختلاف داخل النسق

---

(1) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربيّة الإسلامية**، ط 6، دار الفارابي، بيروت 1988م، ج1، ص864.

المعتزلي انحياز قسم منه إلى المدرسة الشيعيّة في بغداد. وهكذا رأينا كيف أصبح اعتزال بغداد مختلفاً تماماً عن اعتزال البصرة. ولم يكن هذا الميل محصوراً في الاتجاه العلوي، فقد بدا أن من داخل النسق الاعتزالي كانت هناك ميول مختلفة هذه المرة باتجاه فكر أهل الحديث. وقد جاء الأشعري وبالتالي الأشعرية من بعده، لتجسّد نمطاً مختلفاً من التفكير العقائدي قوامه التلفيق. فقد سعى وهو لا يزال متأثراً بالتجربة الاعتزاليّة لكي يحتوي المضمون العقائدي لأهل الحديث في صياغة كلاميّة تستند إلى آليّة الكلام الذي تأصّل في النسق الاعتزالي. وشكّل هذا حدثاً في حد ذاته؛ لأنه أعاد الروح إلى آراء أهل الحديث والظاهرية.

التيار لا يمرّ بين أهل الحديث والأشعرية

واللّافت هنا أنه بدل أن يتمّ احتواء الأشعريّة كمنهج ينتصر لعقائد أهل الحديث، كانت هي من سعى وإذا كان الاعتزال قد ظلّ محصوراً في نخبة المتكلّمين وأحياناً بعض السياسيين، فإنّ الأشعرية تنفذت بين الناس وأسّست لها مذهباً يدين به جمهور عريض، وهو ما زاحم أهل الحديث وأذكى نقمتهم ضدّ المتكلمين بمن فيهم الأشاعرة أنفسهم. فلقد وجد الأشاعرة في الوزير نظام الملك خير سند للتحرّر من دعوى الحنابلة الذين باتوا يتهدّدونهم أيضاً. ويجدر القول إنّ التقارب بين الاتجاهين وصل إلى حدّ إعلان الأشعري ميله لعقائد الحنابلة، كما أظهر ذلك بشكل صريح في مقدمة «الإبانة» وكذا كتاب «مقالات الإسلاميين». فهو هنا يبدو على نهج الحنابلة في جملة المسائل الاعتقادية التي خالف فيها الأشعري شيوخ المعتزلة. وهو ما يؤكّد لدينا صحّة ما ذهب إليه حسن

نافعة وكليفورد بوزورث من إطلاق «علم الكلام السلفي» على الكلام الأشعري[1]. وعلى الرغم من أن أعلام الظاهرية مثل ابن تيمية الحرّاني وأتباعه أكّدوا على براءة الأشعري من الأشعرية، باعتبار الأتباع أتبعوا آراءه الكلابية لا آراءه بعد أوبته إلى عقيدة السلف، وهناك آخرون أمثال الشيخ محمد زاهد الكوثري رأوا أن الرسالة المذكورة إنما وضعت على لسان الأشعري[2]. ويبدو أن أهل الحديث قبلوا بقرب الأشعرية لمّا كانوا في وضعيّة من الضعف إزاء التيارات الكلامية والفلسفيّة الأخرى. لكن، وكما يبدو على الأقل لشيوخ السلفية الحديثة، فإنهم يعتبرون الأشعرية الأولى كلابية ـ أتباعاً لسعيد بن كلاب ـ؛ يقصدون طبعاً زعيمهم نفسه. وأما الأشعرية الثانية التي كفّرها بعضهم مثل ابن حزم وابن الجوزي والدستي وبعض الحنابلة، فأمرها مرتبط بالظرفية التي يوجدون فيها. فحينما تكون الظرفية مؤاتية لانتشار السنّة وظهورها مثل زمان مالك والشافعي، فلا تقبل الأشعرية، بل من تشعّر فقد كفر. فالتكفير هنا للأشعرية مسألة تكتيكية ليس إلّا بالنسبة إلى جمهور الحنابلة إزاء الأشاعرة[3]. وقد بانت وجوه الفروق بين الاتجاهين، ولا سيما بعدما غلا الحنابلة في التشبيه والتجسيم حدّا لم يكن بمقدور الأشاعرة المتأخرين استساغته؛ فكان أن قرر علماؤهم في عهد رئاسة أبي القاسم القشيري النيشابوري رفع شكوى إلى الوزير نظام الملك ضدّ الحنابلة.

---

(1) حسن نافعة وكليفورد بوزورث، **تراث الإسلام**، ترجمة حسين مؤنس و إحسان صدقي العمد، كتاب عالم المعرفة، 12، الكويت، ج 2، ص48.

(2) جعفر السبحاني، **بحوث في المِلل والنِحل**، ط 2، 1991م، الدار الإسلامية، بيروت، ج1، ص179.

(3) انظر: إدريس هاني، **«علماء المغرب بين الأمس واليوم؛ من السلفية الوطنيّة إلى السلفية التكفيرية: حكاية انحطاط دراماتيكي»**، مجلة وجهة نظر، العدد 46، 2010م/ المغرب.

وقد جاء الردّ من نظام الملك فيه إنكار على ما وقع والتشديد على خصوم القشيري[1].

ومع أنّ نشأة الكلام كانت ذات خلفيّة سياسيّة إلّا أنّه عرف الكثير من المحاولات من داخل مقولاته سعت لممارسة ضروب من الاختلاف الفكري. فشأن الكلام ههنا في شوائب الأغراض غير المعرفيّة شأن الأيديولوجيا في زماننا. فهي وإن عانقت الزيف في أصل تأسيسها إلّا أنّ الزيف غدا جزءاً من وظيفتها. ومع انتهاء وظيفتها لا يسع العقل التسامح مع زيفها؛ لأنه لن يصبح نافعاً، ولا تغامر أي سلطة بحماية الأيديولوجيا بعد أن تستنفد أغراضها وتفقد إغراءها؛ إنها اللحظة المناسبة لموت الأيديولوجيا. وموتها حتماً يفتح المجال لاستنبات أيديولوجيا أكثر حيوية وإغراءً ونفعاً على الاجتماع وأوفر حظّاً في السلطة. موت الأيديولوجيا معناه انحلالها وإعادة تأسيسها داخل منظومات أخرى بما فيها النقيضة. الأيديولوجيا هنا لا تتحوّل بل تستحيل وتصبح جزءاً من دينامية أيديولوجيا أخرى؛ ماتت أيديولوجيا فلتحيَ أخرى. لكن للأيديولوجيا جانب معرفي مشوب بالأغراض غير المعرفيّة. ذلك لأنها تبدأ كمشروع معرفيّ مغرٍ؛ لكنها سرعان ما تسدّ النوافد لتحمي النسق الفكري الأثير وتصبح هي نفسها عائقاً ضدّ المعرفة. وحال الكلام كذلك تماماً. فهو من حيث ما أصبح عليه وضع الكلام في المراحل المتأخّرة من النشاط العقلي الإسلامي، غدا عائقاً للمعرفة؛ لكن الكلام لا يخلو هو الآخر من آثار معرفيّة وإن شابها ما شابها من إكراهات الوظيفة الحجاجيّة. وإذا أمكن الحديث عن علم كلام معتزلي وآخر أشعري وهو

---

(1) جعفر السبحاني، **بحوث في المِلل والنِحل**، ج1، ص 316 ـ 317.

الغالب، حيث الآراء الكلاميّة الأخرى كالكراميّة أو الكلابيّة اندثرت وأعيد استدماجها ضمن آراء كلاميّة أخرى، فإنّنا نتحدّث عن انحلال بعض الأنساق داخل أخرى. ويمكننا أيضاً في التجربة الشيعيّة أن نتحدّث عن مستوى آخر من علم الكلام تقاربت فيه وجهات النظر بينه وبين معتزلة بغداد الذين يعتبرون في الأصل أوفياء للأدبيّات العقائديّة العلويّة. وقد شكّل كتاب «نهج البلاغة» الذي يحتوي خطب وحِكم الإمام علي (ع) أرضيّة تفتّقت عن خطاب كلامي جديد تجاوز الخطاب الكلامي القديم في شقيّه المعتزلي والأشعري. ففي هذا الكتاب الذي جمعه أحد رموز الشيعة في الفقه والأدب، الشريف الرضيّ، نقف على أقوال عميقة وبعيدة الغور ما زالت تشكّل مصدر إلهام لكلّ الأنساق التي عَنِيت بالفكر العقائدي في المجال الشيعي، سواء أتعلق الأمر بالكلام أم بالفلسفة أو العرفان أو الحكمة المتعالية، أو حتّى خصوم هذه الأنساق من الأخبارية. فالقاسم المشترك بين تيارات الفكر الشيعي الجعفري هو هذا الكلام الذي حتّى لو تمّ التعاطي معه بلغة المتكلّمين أو حتّى الظاهريين، فإنّه يؤدّي إلى مستوى مختلف من التفكير العقائدي.

الكلام الشيعيّ أو بضاعتنا رُدّت إلينا

في الحديث عن نشأة الكلام عند الشيعة، كان أولى أن لا نبحث عن هذا التميّز في ما شهده القرن السادس والسابع الهجري ـ وهو يمثّل مرحلة الكلام الجديد عند الشيعة ـ فحسب، بل وجب البحث عن هذا التميّز في أشكال الكلام الأولى التي عرفتها القرون الأولى. فالذين وقفوا على هذا التميّز في هذه المرحلة أمكنهم من خلال المقارنة أن يؤكّدوا حقيقة أن جذور الاعتزال تتجلّى بشكل واضح في آراء الشيعة حول

قضايا ومسائل كلاميّة كثيرة ورئيسة في التفكير العقائدي للمعتزلة نظير الموقف من الصفات في جانب عدم ثبوتها على نحو الاستقلال عن الذات، وإن خالفوهم في إثبات الصفات الخبريّة وعدم قولهم بالنفي، كما شاركوهم الموقف بخصوص استحالة الرؤية، وقضايا أخرى. أما الذين لا يقفون على تميّز الكلام الشيعي إلّا في حدود القرن السادس السابع، فيعتبرون أن الكلام الشيعي إن هو إلّا تبنٍّ لآراء المعتزلة. والحقيقة أنّه ما زالت الدراسات المقارنة بين الكلام الشيعي والاعتزالي غير كافية لردّ واحدة من أكثر الأحكام جهلاً بالفكر العقائدي الإسلامي؛ تلك التي ترى أنّ الشيعة المتأخّرين تبنّوا آراء المعتزلة وجعلوا منها أصول اعتقادهم. إن معالجة مقارنة بالمعنى الستاتيكي للعبارة حيث لا تدرس المفاهيم ضمن ديناميّة التولّد وإعادة التولّد والانتقال بين الأنساق بشروطها الموضوعيّة، سيضعنا أمام هذا الشكل السطحيّ من التمثيل. وأيّ قارئ لأصول الاعتقاد سواء المعتزلية أم الشيعية قد يحجب عنه الالتقاء بين جانب من آراء المدرستين ـ حتّى عدّوا معاً ممثلين لتيار العدلية ـ جوانب دقيقة بها صار الكلام الشيعي شيعيّاً. وهذا الاختصاص لا يتعلّق بأصل الإمامة فحسب، بل بجملة أمور تفصيليّة تتعلّق بمسائل التوحيد والجبر نفسها. ولد هذا الاشتباه داخل بعض النصوص الاستشراقيّة، حيث اعتبر آدم ميتز أنّ الشيعة ورثة المعتزلة. وقد تتبّع الشيخ عبد الله نعمة هذه الشبهة، تأكيداً على تمييز التجربة الشيعيّة ضمن مسارها الخاص، وكيف أن عدداً من المعتزلة تأثّروا بأعلام الكلام الشيعي، كما تأثّر النظّام المعتزلي بهشام بن الحكم. وكلّ هذا سيعيدنا إلى أصل كتاب «نهج البلاغة» الذي شكّل مصدراً أثيراً لدى شيوخ الاعتزال. فهنا يكفي شهادة أحد شيوخهم، ألا وهو ابن أبي الحديد

شارح كتاب «نهج البلاغة»، وهو من كبار علماء الاعتزال، يقول: «وقد عرفت أن أشرف العلوم هو العلم الإلهي. . . ومن كلامه عليه السلام اقتبس وعنه نقل وإليه ومنه ابتدأ، فإنّ المعتزلة الذين هم أهل التوحيد والعدل وأرباب النظر ومنهم تعلّم الناس هذا الفن تلامذته وأصحابه، لأنّ كبيرهم واصل بن عطاء تلميذ أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وأبوه هاشم تلميذ أبيه وأبره تلميذه عليه السلام. وأما الأشعرية فإنهم ينتمون إلى أبي الحسن علي بن أبي بشر الأشعري، وهو تلميذ أبي علي الجبائي، وأبو علي أحد مشايخ المعتزلة. فالأشعرية ينتهون بآخره إلى أستاذ المعتزلة ومعلمهم، وهو علي بن أبي طالب (ع). وأمّا الإماميّة والزيديّة فانتماؤهم إليه ظاهر»[1].

ولم يبقَ لأيٍّ من القدامى أو المحدثين حجّة بعد الذي ذكره ابن أبي الحديد في أن أصل وأصول الاعتزال من خُطب وحِكم عليّ بن أبي طالب. ولا أظهر من كلامه حينما وصلت النوبة إلى الإماميّة والزيديّة، قال إنّ انتماءهم لهذا الفكر ظاهر. ويستشهد سليم العوا بكلام آدم ميتز لتأكيد أثر المعتزلة على الشيعة، ولكن مع وصف كلام آدم ميتز بالغلوّ. يقول: «يقول ولو بشيء من الغلوّ: لم يكن للشيعة حتّى ذلك الوقت مذهب كلامي خاص بهم، فاقتبسوا عن المعتزلة أصول الكلام وأساليبه، حتّى أنّ ابن بابويه القمي أكبر علماء الشيعة في القرن الرابع الهجري اتّبع في كتابه «العلل» طريقة علماء المعتزلة الذين يبحثون عن علل كلّ شيء»[2]. ليس في هذا

---

(1) انظر: عبد الله نعمة، **فلاسفة الشيعة**، دار الكتاب الإسلامي، قم، إيران، 1987م، ص41 ـ 34.

(2) عادل العوا، **المعتزلة والفكر الحر**، ط 1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، (بلا تاريخ)، ص 355.

التوصيف مبالغة فقط بل فيه جهل بتراث الفكر العقائدي الشيعي؛ لأن التعليل والحكمة وراء الأشياء كلّها من صلب العقيدة الشيعيّة كما هو حال معظم حديث أئمتهم واحتجاجاتهم، وكذا أتباعهم والمتكلّمين الشيعة القدامى. بمن فيهم المناهضون للاعتزال كهشام بن الحكم أو زرارة أو مؤمن الطاق وغيرهم. ففي علل الشرائع التي ضرب بها آدم ميتز مثالاً على التعليل المعتزلي، نقف على نهج أخباري في التعليل لا نهج عقلي. على أنّ التعليل ظلّ مركوزاً في الفكر العقائدي الإسلامي وفي نصوصه الأولى، وليس بدعة معتزليّة. لكن ثمة تأثير من دون شك وجب فهمه في سياقه الموضوعي. وقد أدّى هذا الوضع إلى بروز نشاط كلامي كبير تميّز بكونه أسَّس لنمط من الكلام متاخم للفلسفة في آليّات التحليل مبقياً على غاياته الكلاميّة في ممارسة الحجاج، ومقاربة المطالب باليسر الذي تقتضيه مدارك المتوسطين في المعرفة. فخلال القرنين الخامس والسادس الهجريّين ظهرت معالم هذه المدرسة الكلاميّة التي شكّلت منعطفاً جديداً في الكلام الشيعي بعد مرحلة الأقدمين الذين تألّق فيهم هشام بن الحكم. وقد عرفت هذه المرحلة تألّق متكلّمين وفلاسفة من طراز الشيخ ميثم البحراني المعروف بكمال الدين المتوفّى حوالي سنة 696م، صاحب «شرح النهج» و«قواعد المرام في علم الكلام»، ونصير الدين الطوسي صاحب تجريد الاعتقاد والإمام الحلي... ما يسم هذه المرحلة هو أنّ الكلام الشيعي تجاوز الغاية والحدود التي رُسِمت له في المدارس الأخرى. لقد أضاف مبحثاً مهماً إلى مسائل الكلام التي كانت في العادة لا تحظى بأهمية بالغة. كما انفتح على مفاهيم فلسفيّة استدمجها في خطابه. ومن هنا، أمكن القول إنّ ما ميّز الحكمة المتعالية نفسها لم يكن سوى استلهام وإكمال لهذا النهج

الذي دشّنه نصير الدين الطوسي الذي جعل الكلام يعانق الفلسفة وينفتح على صحيح المنقول. وهو الاتجاه الذي بلغت به الحكمة المتعالية مرحلة الذروة في التفكير العقائدي. وقد بدا واضحاً تأثير الطوسيين على مسار الفقهين الأكبر والأصغر في المدرسة الإماميّة الجعفريّة. فالشيخ الطوسي وضع إرهاصات الاجتهاديّة الفقهيّة التي ظلّت مهيمنة فتوى ومبنى عليها قبل ورود «صاحب السرائر» ابن إدريس الحلّي، ولا يزال نفوذه المعنوي واضحاً على آثار المجتهدين، فهو واضع كتابَيْ «التهذيب» و«الاستبصار» ضمن الكتب الأربعة، كما هو واضع كتابَيْ، «الرجال» و«الفهرست»، في علم الرجال ضمن المعتبر منها، بل يمثّل معياراً حاكماً عليها. فضلاً عن كتب الفقه. كما أنّ الخواجة نصير الدين الطوسي دشّن عصر كلام جديد أحدث تحوّلاً في غاياته وأسلوبه. ولم يعد الكلام خصيماً للفلسفة بل أصبح متكاملاً معها، والخلاف الذي يحصل بين المختلفين من الأنساق الأخرى هو اختلاف موضوعي بين الآراء. عرف الكلام انفتاحاً ملحوظاً على آفاق معرفيّة أخرجته قليلاً من حصر وظيفته التاريخيّة القائمة على الحجاج من دون اهتمام بآفاق المعرفة. ومن هنا كان الكلام قد عرف تطوّراً كبيراً في حضن الشيعة بعدما اندمج في كلامهم الكلام المعتزلي، واستلهم الكثير من مفاهيم وآليّات القول الفلسفي الذي لم يجد في التجربة الشيعيّة عوائق تذكر؛ بل نجد أنّ مفاهيم وتقنيات الفلسفة اقتحمت كلّ شيء بدءاً من الفقه الأصغر حتّى الفقه الأكبر وأصول الفقه[1].

---

(1) انظر: إدريس هاني، **محنة التراث الآخر**، مصدر سابق، ص167.

علم الكلام الشيعيّ ودوره في تحقيق الاندماج والنقلة الفلسفيّة

إذا كانت غاية الكلام ووظيفته حجاجيّة محضاً، مقصودها إثبات العقائد الإيمانيّة بالدليل، فمثل هذه الممارسة عرفها الكلام الشيعي أيضاً؛ لكن سيشهد الكلام في هذه المرحلة حيوية ارتقت به إلى مقاربات معرفيّة خفّفت كما قلنا من وظيفته الحجاجية المحض. لكن حدث أن العقل الشيعي بعد الغيبة عاش فترة انتقالية شديدة الوقع، لكنه سرعان ما أعاد بناء أُسسه ونظم أصوله واستأنف مسيرة التأصيل على أساس الاجتهاد. وبقدر ما كان الأمر يقتضي عناء لإقناع جمهور الشيعة بشرعيّة الاجتهاد بعد فقد النّص، فإنّ الأمر لم يكن أكثر عناء لإقناعهم بشرعيّة الحجاج دفاعاً عن معتقداتهم. وقد ساعد على قيام الكلام الشيعيّ جملة التحدّيات المزدوجة التي تأتي من المختلف الجوّاني فضلاً عن التحدّيات التي تأتي من المختلف البّراني. كانت مهمة الكلام الشيعي صعبة، لا من ناحية تقنيات الحجاج المطلوب، ولا من حيث الاقتدار المعرفي الضروري. ويؤكّد على كون الشيعة تهيّبوا في مبتدأ الأمر الاستقلال بأسلوب الحجاج ضد المخالف، ما سطّره الطبرسي، وهو من أعلام الشيعة في القرن السادس، ومؤلّف كتاب «الاحتجاج» حيث ألّف كتاباً جامعاً لكلّ أشكال الحجاج الذي قام به أئمة أهل البيت ورموزهم. بل إنّ الطبرسي قصد بهذا الكتاب دفع شبهة استولت على الكثير من الشيعة من أن الحجاج مذموم مطلقاً. فجاء الكتاب المذكور ليؤكّد على أنّ الحجاج ممارسة ضاربة في تاريخ الدعوة نفسها. لهذا أوضح الطبرسي الغاية من وضعه لهذا الكتاب الموسوعي، قائلاً: «ثم إنّ الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب: عدول جماعة من الأصحاب عن طريق الحجاج جداً، وعن سبيل الجدال وإن كان حقّاً، وقولهم إنّ النبي (ص) والأئمة

(ع) لم يجادلوا قط ولا استعملوه ولا للشيعة فيه إجازة، بل نهوهم عنه وعابوه، فرأيت عمل كتاب يحتوي على ذكر جمل من محاوراتهم في الفروع والأصول مع أهل الخلاف وذوي الفضول، قد جادلوا فيها بالحق من الكلام وبلغوا غاية كلّ مرام»[1]. فالاحتجاج إذن بات ضرورياً ونافعاً، وإنما نهى عنه الضعفاء ممن لن يقدروا على البيان، وليس المؤهلين ممن لهم باع في مقارعة الخصوم وردّ دعوى أهل اللّجاج بالحجاج الغالب المتين؛ فهؤلاء في نظر الطبرسي كانوا مأمورين بالاحتجاج لغرض «مقاومة الخصوم ومداواة الكلوم»[2]. واشتمل كتاب «الاحتجاج» على دورة كاملة من جمل الحجاج الذي خاضه النبي (ص) والأئمة (ع) وأصحابهم مثل هشام بن الحكم ومؤمن الطاق، وكذا بعض العلماء كالشيخ المفيد؛ تناول قضايا عديدة تتعلّق بالتوحيد والعدل والنبوّة والإمامة والمعاد وسائر أصول الاعتقاد، بل شمل قضايا تتعلّق بالفروع أيضاً كانت موضوعاً للخلاف والجدال. وهذا يؤكّد لدينا أننا حينما نتحدث عن مرحلة القرنين السادس والسابع التي تفتق فيها الكلام الشيعي، فإننا نتحدّث عن مرحلة الكلام الشيعي الجديد، وليس عن ميلاد علم كلام شيعي ابتداء. فالمائز في مرحلة الكلام الشيعي الجديد في القرنين المذكورين إنما يكمن في خاصية تداخل الكلام والفلسفة على مستوى المفاهيم والمسائل التي غدت متقاربة جداً. وهو ما لم نجد له نظيراً في الكلام الأشعريّ أو المعتزليّ. ويعود الفضل في ذلك إلى عاملين أساسيين مهّدا لهذا النوع من التداخل: أحدهما يتعلّق بمسار

---

(1) أبو منصور الطبرسي، **الاحتجاج**، ط 2، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1989م، ج1، ص13.

(2) المصدر نفسه، ص13.

تهذيب القول الفلسفي الذي نهض به فلاسفة الشيعة حيث بلغ فعل التهذيب والتطويع والتكييف للقول الفلسفي لكي يستجيب لمقتضى المنقول الإسلامي وتعاليمه، وقد تألق في هذه المهمة الخواجة نصير الدين الطوسي من أعلام القرن القرن السابع الهجري، الموصوف يومها بالعقل الحادي عشر، عدّوه تجوّزاً عقلاً زائداً على العقول العشرة عند الفلاسفة القدامى. والثانية تتعلّق بنمو الكلام الشيعي وتحرّره من الأطر التي اصطنعت له. فكانت تجربة الكلام الشيعي أكثر انفتاحاً وجرأة على المعرفة. فحصيلة أوج التهذيب الفلسفي وأوج النمو الكلامي، سهّلت حدوث هذا التقارب في أهداف الكلام والفلسفة، فكانت تلك هي أميز ميزات الكلام في هذه المرحلة. ومع ذلك لا نستبعد الأسباب السياسية والاجتماعية التي ساهمت بشكل أو بآخر في هذا التقارب. فالمعتزلة وجدوا في التشيع الحضن الطبيعي للاندماج في مدرسته. فقد وجدوا تقاربا في الكثير من آرائه. وثمة قسم كبير من المعتزلة حتّى من مدرسة البصرة كانوا على منحى التوقّف في قضايا تتعلّق بأفضليّة علي بن أبي طالب؛ أي انحازوا إلى هواهم العلوي بعدما توقّفوا في ذلك بعض الوقت. ويؤكّد المقريزي على ذلك في الخطط بأنه قلّما يوجد معتزلي إلّا وهو رافضي[1]. حصل ذلك حينما كثر الحديث عن هذا التقارب وتشيّع الكثير من أعلام المعتزلة. فلو كان الاعتزال مهيمناً ومؤثّراً على الكلام الشيعي لما حدث كلّ هذا التحوّل من قبل المعتزلة إلى حظيرة الكلام الشيعي. وتتأكّد لنا الصورة في وجود حرب باردة بين الشيعة والمعتزلة اتخذت طابع التنافس وأحياناً المناظرات مثل ما حصل بين

(1) عادل العوا، **المعتزلة والفكر الحر**، ص 355.

القاضي عبد الجبار صاحب المغني والسيد المرتضى صاحب الشافي في الإمامة.

وللوقوف على حقيقة الحرب الباردة التي نشبت بين الشيعة والمعتزلة في هذا الطور قبل تحقّق النقل إلى الطور الفلسفي، فلننظر إلى طريقة التعاطي مع شروح «نهج البلاغة». فكلا الفريقين تنافسا على شرحه كلّ يحاول أن يودعه مقولاته الكلامية والفلسفيّة. وفي الحقيقة ستتحقّق النقل في مسلسل شروح النهج، أو ما تتحقق باتجاه الفلسفة مع أحد أبرز متكلّميها وفلاسفتها الشيخ كمال الدين البحراني. قبل ذلك كان ابن سعيد بن هبة الله المعروف بالقطب الراوندي قد شرح «نهج البلاغة» على منحاه الإمامي، فجاء ابن أبي الحديد بعد ذلك ليضع شرحه على النهج ولا يولي أهميّة للشارح الأوّل. وهو يعترف بأنه ليس مسبوقاً من أحد إلى شرح هذا الكتاب إلّا من الراوندي، ويقول: «ولم يشرح هذا الكتاب قبلي في ما أعلمه إلّا واحد، وهو سعيد بن هبة الله بن الحسن الفقيه المعروف بالقطب الراوندي، وكان من فقهاء الإمامية ولم يكن من رجال هذا الكتاب لاقتصاره مدة عمره على الاشتغال بعلم الفقه وحده، وأنّى للفقيه أن يشرح هذه الفنون المتنوّعة، ويخوض في هذه العلوم المتشعبّة، ولا جرم أن شرحه لا يخفى حاله عن الذّكي...»[1]. وحينما أدرك كبير علماء الإمامية في عصره الشيخ ميثم البحراني أن هذا الشرح تمّ على قواعد فكر الاعتزال، وإن كان شارحه ابن أبي الحديد من معتزلة بغداد ذوي الهوى العلوي؛ قرّر أن يصنّف شرحاً للنهج على ثلاث صيغ: الكبير والمتوسّط والصغير. وقد أوضح البحراني موقفه من قصور

---

(1) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ط 3، دار الفكر، 1979م، ج16، ص5.

ابن أبي الحديد عن بلوغ عمق النهج لمّا وجده وهو آخر المعتزلة قد أغضى عن حقائق الفلسفة والعرفان. فابن أبي الحديد في نظر ميثم قاصر. وقد بدت طريقة هذا الأخير تنسجم مع مناخ الانتقال والاندماج في الكلام الفلسفي؛ فاستدخل في مباحثه في الشرح جوانب الكلام والحكمة والعرفان[1]. ويكفي مثال آخر على ذلك ابن قبة الرازي الذي يُعدُّ من أعلام الكلام الشيعة الممدوحين، فلقد كان معتزلياً تلميذاً لأبي القاسم البلخي المشهور بالكعبي (ت ـ: 317)، وهو من أعلام المعتزلة، قبل أن يصبح من أبرز شيوخ الشيعة كما ذكر الشهرستاني. ويروي الحمدوني حكاية عن سفره إلى بلخ حيث التقى بأستاذ ابن قبة، أي الكعبي، وسلّمه كتاب ابن قبة الموسوم ب ـ: «الإنصاف» وهو ردّ على أستاذه البلخي، فنظر فيه ثم صنّف ردّا عليه بعنوان «المسترشد في الإمامة»، فسلّمه إلى ابن قبة عند عودته إلى الرّي، فنظر فيه هذا الأخير وصنّف ردّاً عليه بعنوان «المستثبت في الإمامة»، فحمله مرة أخرى الحمدوني إلى البلخي فنظر فيه فكتب ردّاً بعنوان «نقض المستثبت». وحينما رجع الحمدوني إلى الرّي وجد ابن قبه قد تُوفيّ[2]. وقد أحدثت آراء ابن قبة جدلاً داخل الفكر الشيعي امتدّت إلى مجال أصول الفقه، حيث اشتهرت ردود الشيخ الأنصاري ومن أتى بعده إلى اليوم بمعالجة شبهة ابن قبة في حجيّة خبر الواحد. وهي من المسائل التي تبدو بسيطة لكنها أثارت جدلاً واسعاً، وأسالت مداداً كثيراً لردّ إشكاليّة التناقض ونقض الغرض في إثبات حجيّة خبر الآحاد الظّني. ومن المهم القول إنّ

---

(1) صالح مهدي هاشم، المشهد الفلسفي في القرن السابع الهجري، 194 ـ 195، ط 1، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، 2005م، ص194 ـ 195.

(2) عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، مصدر سابق، ص508.

هذه الشبهة تُعتبر من العويصات التي أثارت الكثير من النقاش الأصولي منذ الشيخ الأنصاري صاحب فرائد الأصول ومن أتى بعده من المتأخّرين، وحتى المعاصرين مثل السيد الصدر والإمام الخميني والسيد أبي القاسم الخوئي. وهي تنفي حجية الخبر الظّني المعروف بالآحاد مهما كانت احتمالية مطابقته للواقع كبيرة. ففي حال المطابقة يكون الأمر مثالاً لتعدّد الواجب أو الحرمة في أمر واحد، وإذا خالفه حصل تناقض بين الحرمة الواقعية أو الوجوب الواقعي وبين فرض التعبد بنقيضه الظاهري. هذا هو تصوّر المسألة في نطاق النظر، أما في نطاق العمل، فمؤدّى مخالفة الحكم الظاهريّ للحكم الواقعي، أن يفوت المصلحة على المكلّف وهو ما يعني نقض الغرض. وهنا تأتي محاولة الأنصاري في تأكيد المصلحة السلوكيّة، باعتبار أنها ليست مصلحة معارضة للواقعي، بل هي مصلحة جديدة تتصل بأصل الجري العملي على مقتضى الظنّي المتعبَّد به، باعتبار الحكم الثانوي. وهكذا طُرحت حلول أخرى مع المتأخّرين لا تخلو من أهمية، لسنا هنا في واردها. وقد شاع كتاب ابن قبة المُعَنْوَن بالإنصاف، وفيه يقول ابن أبي الحديد المعتزلي في شرح النهج: «إنه مشهور معروف وجدت فيه الخطبة الشقشقيّة».

ويبلغ الاعتزال ذروة التقارب مع الكلام الشيعي في هذا الطور ما عدا ما كان من أمر الإمامة التي تفرّق فيها المعتزلة مذاهب شتّى. ويشرح ابن أبي الحديد ذلك بما يؤكّد على هذا التقارب الذي بلغ منتهاه بين الفريقين، حيث لا يرى فرقاً في الموقف من بيعة الخليفة الأول أبي بكر، فهي بيعة صحيحة حسب ابن أبي الحديد، إلّا أن ثمة خلافاً بين البصريين منهم والبغداديين حول مسألة التفضيل. فقدامى البصريّين منهم قالوا بتفضيل أبي بكر على علي بن أبي طالب، بينما قال البغداديّون

قاطبة بتفضيل عليّ على أبي بكر، ومنهم أبو القاسم البلخي الذي تحدثنا عنه قبل قليل وتلامذته. بل إن ابن أبي الحديد يعتبر أن ذلك هو رأي بعض معتزلة البصرة أيضاً كأبي علي الجبائي بعدما كان يتوقّف في الأمر، وذلك حينما كان يقول: «لو صحّ خبر الطائر فعليّ هو الأفضل». وكان واصل بن عطاء مؤسّس الاعتزال وكذا أبو الهذيل العلّاف من المتقدّمين يتوقّفون في التفضيل بين عليّ وأبي بكر وعمر، لكنهم قطعاً يقولون بتفضيله على عثمان[1]. فتأثير المتكلمين الشيعة على أعلام الاعتزال كان مستمراً حتّى تلك الحقبة. وحيث افتقد المعتزلة للنفوذ الاجتماعي - كونهم نخبويّين - والنفوذ السياسي بعد المأمون، وعلى إثر ضربة المتوكّل، في بيئة تقاسم فيها النفوذ كلّ من أهل الحنابلة والأشاعرة، وكلاهما خصمان تقليديان للاعتزال، وجدوا في التشيّع ما يمكنه تعويضهم هذا النفوذ؛ فلقد كان الشيعة يملكون نفوذاً اجتماعياً نظراً لامتدادهم الجماهيري، كما كانوا يمتلكون نفوذاً سياسياً؛ ففي تلك الحقبة كان معظم العالم الإسلامي تحت نفوذهم السياسي: إيران والعراق تحت النفوذ البويهي، بينما ظلّ القسم الآخر تحت نفوذ الفاطميّين في مصر والمغارب وشطر من الشام والقرامطة في الجزيرة العربية. ويؤكّد المقريزي ذلك في خططه كما المقدسي، حيث اعتبر الأول أن الاعتزال شاع تحت ظلّ الدولة البويهيّة، وأصبح هو مذهب الكثير من الفقهاء الشيعة، كما يؤكّد الثاني في جولاته خلال القرن الرابع الهجري، أنّ أكثر الفقهاء في بلاد العجم هم معتزلة وكذلك الأمير البويهي عضد الدولة[2]. ولا يخفى أن الأمر يتعلّق باستقطاب معكوس

(1) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج1، ص7 - 8.

(2) عادل العوا، **المعتزلة والفكر الحر**، ص 355.

كما ذكرنا؛ وعليه فلا نختزل هذا التقارب في بعده السياسي، كما لا نختزله في بعده المعرفي، فثمة جملة من العوامل المتضافرة ساهمت في تأمين هذا التقارب الذي انتهى إلى ضرب من الاندماج، وبالتالي تحلّل الكلام المعتزلي داخل الكلام الشيعي الذي أعاد بناء نفسه وتجديد خطابه. وهو ما لنا عودة إليه في الحديث عن انتقال الكلام إلى الفلسفة.

القيمة المعرفيّة للكلام

تضعنا جلّ التعاريف والأقوال حول الكلام أمام حقيقته بوصفه صناعة وفناً وُجد لأداء وظيفة يتوقّف عليها وجوده وعدمه. وهو فن موجّه إلى الخارج لا إلى الداخل. لا يقدّم هذا العلم أيّ جديد في اعتقاد أهل الدار الموقنين، بل هو رادع للغير حارس لطمأنينة العوام؛ والمتكلّم لا يفضل العامي إلّا بصناعة الجدل وليس في حقيقة الاعتقاد. وإذن، أي أفق معرفي يمكن إحرازه من فن تلك هي وظيفته؟!

وما إن حلّت الفلسفة وهيمنت على التفكير العقائدي الإسلامي، أو على الأقل كرّست وجودها إلى جانب أشكال التفكير الأخرى، حتّى تفجّرت المشكلات الإبستيمولوجيّة لعلم الكلام. فمعظم ما بدا من مواقف فلسفيّة ضد الكلام المعتزلي كان يستهدف الاعتزال قبل التهذيب، وبالتالي قبل الالتحاق والانحلال داخل الفلسفة الإسلامية نفسها. وأما من كان خصماً تاريخياً للمعتزلة فقد وجد نفسه هذه المرّة في مواجهة الفلسفة وأنصارها. وهذه الإشكالية تتعلّق أحياناً بما هو أعمّ من علم الكلام، كمشكلة تحديد مفهوم العلم بشكل عام، أو ما يتعلّق على نحو خاص بتحديد علم الكلام، فضلاً عن مفاهيمه ومناهجه ووظيفته. وقد ظهر أنّ المشكلة المعرفيّة للكلام مما لفت أنظار الفلاسفة

والحكماء منذ ابن سينا والسهروردي وابن عربي وملاّ صدرا وما شابه حتّى العصر الحديث الذي تفجّرت فيه المشكلة المعرفيّة للكلام في أفق الجدل الجاري حول نموذج مستجدّ: علم الكلام الجديد. لقد كان الكلام دائماً متجدّداً ولا يمكننا القول إن ثمة قديماً منه وجديداً، ما دام الأمر يتعلّق بالوظيفة التقليديّة ذاتها للكلام. فالكلام كما يعرّفه الفارابي صناعة، وهو عند ابن خلدون فن. وهو ما يعزّز منظورهم إليه بوصفه علماً آلياً. ومع أن هذه الرؤية تغفل المدى الذي بلغه الكلام قديماً وحديثاً إلّا أنّها لا تخطئ جانبه الوظيفي من حيث هو نابع من حاجة المسلمين إلى الاحتجاج ذوداً عن صفاء عقيدتهم. لكن هذا الصفاء لم يستمر حيث مع تقدم آلية الحجاج الكلامي ستصطدم بما تشابه من نصوص الكتاب والسنّة، ما يوحي بالتشبيه. وهذا ما أدى إلى تفجّر القول الكلامي واختلاف مدارسه. وحينئذٍ ما عاد يعقل الحديث عن وظيفة منسجمة للكلام الذي بات آليّة للاحتجاج بين مدارس الكلام نفسه، وتراجع ليصبح جزءاً من صراع العصبيّات السياسيّة والمذاهبيّة. ومن هنا، لا توجد فائدة لوضع تعريف صناعي للكلام من حيث موضوعاته ومسائله؛ لأن موضوعات الكلام متجدّدة ويفرضها السياق المعرفي والاجتماعي والسياسي والتاريخي والمصلحة الشخصية للمتكلّم. لا وجود لما يجعل بعض الموضوعات في مقام ما يمتنع استدخاله في الممارسة الفكرية للمتكلم، وعليه، كان أولى أن نتحدّث عن تعريف للكلام على أساس الغاية لا على أساس الموضوع. ففي كلّ موضوع مفترض للكلام بما فيه الكلام الجديد، يمكننا أن نقف على عدد من الغايات وليس غاية واحدة فحسب، وأهمّها تبرير شكل من أشكال التفكير العقائدي لدوافع ليس بالضرورة أن تكون معرفيّة محض، بل قد

تكون سياسيّة. وهذا شأن مشترك حتّى حينما يتعلّق الأمر بعلم الكلام الجديد الذي قد يتسع لأشكال عديدة من النشاط الفكري الذي يسعى لتقويض التفكير الديني في قضايا الاجتماع؛ لكنه يدرك أن أفضل طريقة لتحقيق هذا الغرض هو أن يتمّ من داخل الكلام لا من خارجه. وهكذا، لم يستطع الكلام بخلاف الحكمة أن يتحرر من عوامل التحكّم السياسيّة التي كانت وراء أكثر تنوع نزعاته واختلاف مداركه، نظراً لأن وظيفته تتصل بالجماهير لا بالمعرفة؛ أو بتعبير آخر بتدبير ما هو حاصل من معتقداتها لا بتدبير ما هو مطلوب من تطوّر مداركها.

الكلام الجديد عند المعاصرين

يسعى علم الكلام الجديد إلى إحداث تغييرات في وظائف الكلام الكلاسيكي، بفتحه على رهانات المعرفة، كما لو كان الأمر يتعلّق بفلسفة الدين. كما يسعون إلى فتحه على مناهج متعدّدة ومعاصرة لمزيد من تحديث مناهج تفكيره لمسائل الاعتقاد. في هذا الرأي لا يوجد ما يدعو إلى الخلاف. فهذا منطق تطوّر العلوم. لكن ما لا يبدو واضحاً متى عمّقنا النظر في الموضوع، أننا لا يمكننا إخراج الكلام عن الوظيفة التاريخية التي نشأ من أجلها إلّا بأن نحكم عليه بالاندثار. والاندثار هنا ليس استئصالاً بل هو حتمية أنّ أي علم ـ أو شبه علم ـ مشروط بظروفه الخاصة. وقد اهتدى القدامى أنفسهم إلى إبطال الكلام متى انتهت مهمته التي تبرّر وجوده، كما رأينا ذلك مع ابن خلدون وبعض الظاهريّة الذين اعتبروا شرعية وجوده في صيغته الأشعرية على الأقل عند ضعف السنّة وانتشار البدعة. ولا أحد يملك أن يحدّد متى يجب أن يوجد الكلام ومتى يجب أن يندثر. فمسائله تأتي طوراً بعد طور ولا حدود لها. ولو

انبعث الأشعري أو النّظام من قبرهما لما تردّدا في تناول مسألة الأيديولوجيا والفكر التاريخي والظواهرية والاقتصاد السياسي. . . إنّ الكلام له علاقة بالسلطة ويبقى ببقائها. فلا يمكن الحديث عن تعريف للكلام جامع مانع على قواعد التعريف الكلاسيكي، من خلال مسائله. فلا حدود لمسائل الكلام ولا نهاية لوظيفته. فكلّ أيديولوجي مدافع عن السلطة أو معارض لها هو متكلّم على نهج النّظام أو الأشعري مع تفاوت في الأُسس المعرفيّة لهذا الكلام أو ذاك. مثلاً، إن قلنا إنّ مسائله تتعلّق بأصول الاعتقاد، فإننا نجد الكلام الأشعري فتح باباً للكلام في الإمامة بعدما تنزّلت عندهم منزلة الفروع لا الأصول. وقد تمّ تبرير هذا الإقحام بأنه مجرّد ردّ اقتضاه مدّعى الرافضة من أن الإمامة أصل لا فرع؛ لكننا نلاحظ أن كلامهم حول الإمامة ينسجم مع النسق الكلّي الذي ينهض عليه كلامهم في كلّ أبواب الأصول. فالحديث عن مرتكب الكبيرة والعدل والحسن والقبح كلّ هذه لها علاقة بقضيّة السلطة والإمامة، وليس فقط أن باب الإمامة يختزل مفهوم السلطة. لذا كان الكلام جزءاً من حرب أيديولوجيّة؛ فللسلطة كلامها كما للمعارضة كلامها. ومن هنا، نقترح أن يلحظ تعريف الكلام وظيفته بما هو علم مغشوش. نقول إنّ غاية الكلام هو الدفاع عن عقائد المسلمين؛ ولكن عند التدقيق نقول إن المتكلم حينما يسكت هنا أو لا يفكر هناك أو يتأوّل هنا وليس هناك، أي في مجمل تصرّفاته التي لا تبدو في الأصل معرفيّة، هل يقصد تثبيت عقيدة الناس أم تثبيت سلطة على الناس؟!

فالمعاصرون الذين يتحدّثون اليوم عن علم الكلام في زمن الفلسفة الإسلاميّة، يفعلون عبثاً من جهتين:

- لئن كان الهدف إعادة تأهيل وتطوير القول العقائدي على أُسس

متطوّرة، فما الذي يمنع من فعل ذلك داخل الفلسفة الإسلامية نفسها بوصفها مرحلة متقدمة عن الكلام؟

ـ لئن كان الكلام قد انحلّ في ذروة نشاطه مع المعتزلة داخل الفلسفة، فلم الرجوع إلى الكلام قبل تحقّق نقلته الإبستيمولوجية وتحوّله البارادیغمي من الكلام إلى الفلسفة؟

ـ لئن كانت وظيفة الكلام هي إرداعيّة ودفاعيّة سلبيّة، فالكلام الجديد الذي تفجّر في بعض البؤر الدينية الحيوية يقصد الوظيفة نفسها؛ إمّا انتصاراً لفهم ديني حاصل، وإما تقويضاً لفهم ديني وجب أن يختفي. واختفاء هذا النوع في مقولات تنتمي إلى فلسفة الدين إن هو إلّا تكتيك لإخفاء الطابع الوظيفي للكلام الجديد وإلحاقه بجملة الفنون ذات الغايات المعرفيّة. والذي يفضح نزعة الكلام الجديد للوظيفة السياسية نفسها للكلام القديم ـ اعتراضاً أو ولاء ـ كونها تقفز على الفلسفة الإسلامية التي صارت بديلا مستوعباً لكلّ قول عقائدي كلامي.

ـ فلسفة الدين ليست هي علم الكلام ولا هي غايته قديماً أو حديثاً. فالأولى هي فرع للفلسفة بينما الثانية هي أيديولوجيا محض.

ولا يتحدّد مصير الكلام قديماً أو حديثاً على عدد المناهج التي يجب اعتمادها في بناء الفكر العقائدي، بل مصيره يتحدّد بمستوى الإدراك الذي يرتهن إليه سواء من جهة بُناته أم من جهة المتلقّي المفترض لهذا الخطاب الكلامي. فحتى لو استدمج الكلام الجديد كلّ مسائل فلسفة الدين، فلن يكون إلّا كلاماً أو يصبح رأساً فلسفة للدين بكلّ ما تقتضيه تلك من قطيعة مع أغراض السياسة واستحقاقاتها. فقد صدق حسن نافعة وكليفورد بوزورث حين ميّزا بين علم الكلام وعلم

اللاّهوت، من حيث إن علم الكلام لا يشتمل على ما يشتمل عليه علم اللاّهوت المسيحي[1]. وهذا نفسه ما يسعى إلى تحقيقه دعاة الكلام الجديد؛ أي فتح الكلام الإسلامي على موضوعات اللاّهوت المسيحي، مع أن الأمر لا يتعلّق بالتكميم في المناهج ولا التحديث فيها، بل الموضوع له علاقة بماهية هذا العلم الذي عدّ عند الكثير من القدامى فضلاً عن المحدثين أنّه ليس في الحقيقة علماً. إنه إن شئت ليس تجديداً في معرفة الكلام، بل تجديد في أيديولوجياه. ومن ههنا يأتي الخلط في ماهيّة بعض العلوم في زمن متاخمات العلوم بعضها للبعض الآخر. يصبح الكلام غير مجدٍ ليس للأسباب التي تحدّث عنها الأوائل كما أسلفنا، بل بما أنّ الكلام في صيرورة نشاطه المتعرّج أثار قضايا كثيرة ما عاد يجدي الحديث عن الرجوع عن ملاحقتها بالبحث والنظر والجدل. فالتاريخ لا يستعيد نفسه بهذه الصورة التي انطلت حتّى على فيلسوف التاريخ الإسلامي نفسه: ابن خلدون، حينما ساير آراء السلفية في عدم جدوى تعلّم هذا العلم، مضيفاً عليهم أنّه لم تعد الحاجة إليه في عهده الذي انقرضت فيه الملحدة؛ بل إن عدم جدواه في نظرنا، تكمن في أنّه لم يعد يملك شرعيته في زمن تطوّرت فيه أشكال نقد الأيديولوجيا. ولأنه بعدما تحقّقت قفزة الاعتزال داخل نسق مختلف هو النسق الفلسفي، كان ذلك تأكيداً على أنّ الكلام بلغ ذروته التي ما عاد بالإمكان أن يتطوّر بعدها إلّا إذا أحدث تحوّلاً نسقياً لا يتم إلّا عن طريق الانتقال إلى نسق مختلف. فلو اختزلنا انقراض المعتزلة في مجرّد ضربة المتوكّل لما استطعنا تفسير سبب استمرار مدرستهم وامتداد طبقاتهم. فالأمر

---

(1) حسن نافعة وكليفورد بوزورث، **تراث الإسلام**، ج2، ص48.

يتعدّى إلى غير ذلك، أي إلى كون نهاية الاعتزال كتيار كلامي هو بمثابة نهاية للنسق الكلامي وبلوغه الباب المسدود. فالكلام ما بعد انقراض الاعتزال ليس هو الكلام قبل انقراضهم. وحتى مع اندماج الاعتزال في الكلام الشيعي في القرن السادس الهجري وما بعده لم يدم طويلاً ليسلّما القياد معاً إلى الحكمة في تدبير التفكير العقائدي.

الكلام تاريخانياً

علينا إلّا أن لا نستسهل الحكم على هذا التنسيق باعتماد أحكام القيمة وبأثر رجعي انطلاقاً من أنساق فلسفيّة محدثة. فهذه الأحكام تصبح جادة، فقط عندما يستمر القول الكلامي على النهج نفسه الذي اختطه لنفسه والغايات ذاته وكذا مسائله. هنا تبدو راهنيته في محكّ النظر، وهنا فقط يصبح الحديث حول هشاشة التنسيق أمراً معقولاً. ولعلّ ما قصده العروي إذ جاء موقفه من الكلام في سياق نقاش محمد عبده في آرائه وحجاجه. فهو يعتبر أن موقفه الكلامي اليوم لا يجدي، لأنه يفهم من ذلك أن مواجهة بين الكلام القديم والفكر الحديث الأكثر دربة في التنسيق سيظهر هشاشة تنسيق الكلام. وهو نفسه موقفه حتّى من تمثّل فلسفة ابن رشد في زمان غير ابن رشد، إذ قيمتها في زمانها، وليس في زمان من يتمثّلها في العصر الحديث. فالاعتراض على جدوى الكلام هنا اعتراض منهجي ينسحب على كلّ أشكال التنسيق ما قبل الحديث، في نظر العروي؛ ولذا لا يرى هذا الأخير أيّ جدوى في التقيّد بمهبية ما في تحديد علم الكلام. فهو يعتقد أن للكلام أصلاً واحداً هو الاعتزال الذي ظلّ أساساً لكلّ أشكال ومذاهب الكلام الأخرى بما فيها المخاصمة له. بل أبعد من ذلك، تراه يلحقه من حيث النموذج الإرشادي لو صحّ القول بفكر الفلاسفة والمتصوّفة بشتّى اتجاهاتهم.

فهناك إذن «ذهنية تعم الجميع، يخضع لها الفيلسوف والباطني والفقيه والمتصوّف إلخ»[1]. قوام هذه الذهنية أنّها تضع العقل سابقاً للمعقول وليس العكس. وعليه فلا تمايز بين هذه المكونات حتّى على صعيد النقد البيني، فهي لا تعدو أن تكون مزايدات ومطالب تعجيزية[2].

هذه نقطة جوهرية في نظر العروي يستند إليها؛ لكننا نعتقد أنّها تعبر عن ذروة المبالغة لباحث اختار التاريخانية منهجه الوحيد في فهم الفروق والتحولات المعرفيّة الحاصلة. نعم قد يجري ذلك في نطاق المناخ المعرفي العام الحاكم لكل صنوف التفكير الذهني؛ فنحن نعتقد أن ثمة دوائر أشبه بدوائر الماء تطوّق النشاط الذهني لمختلف الأنساق. هناك دائرة كبرى تهيمن على التفكير البشري أيّا كانت وجهته؛ لكنها لا تنفي الفروق. ولذا ما كان للعروي مثلا أن يناضل من أجل إقرار التاريخيانيّة بديلاً حتّى عن مناهج أخرى معاصرة؛ ذلك لأننا مهما اختلفنا سنعيش تحت وطأة باراديغم عام أو أعمّ نجد فيه المشترك خلف الفروق المناهجيّة. وحينما ندرك أن التطوّر في المعرفة على الأقل في مداها الكلّي لا التفصيلي، نمطاً عمودياً وليس أفقياً، فإنّ التاريخانية ستكون معذورة وليست آثمة؛ لأنها لن تفهم شيئاً. ومع ذلك تبدو فكرة العروي هنا سليمة حتّى وإن اختلفت الغايات التي يقصدها في التشكيك في حقيقة نسقية هذا العلم. إلّا أن التمييز هنا بين الوقف والمدرسة من شأنه أن يجنّبنا أحكام القيمة. وبالفعل، وكما يؤكد العروي، أن المحقّقين تاهوا بين المسائل التي عالجتها المدرسة في حين تناسوا أو تجاهلوا

---

(1) عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996م، ص96.

(2) المصدر نفسه، ص99.

أصل الموقف وأهميته، لا سيما ما يتعلّق بالاعتزال. هو الموقف الذي إن نحن تأملناه يصبح ذاته موقف كلّ أشكال الكلام، ما دام لا أحد منها يقدّم لمقالته من دون استشعار أهمية العقل والمعقول، سواء أتعلق الأمر بالظاهري أم الأشعري أو الفيلسوف.

العقلانيّة الصُوَريّة للكلام الأشعري

يرجع حسين مروة سرّ تفوق الكلام الأشعري ليس إلى المضمون الذي لم يعدم له وجود، بل إلى كونه ورث تقنية المنهج المعتزلي، وبرّر به كلّ مقالاته منتهزاً غياب المعتزلة عن ساحة الكلام. فالمذهب المعتزلي ـ حسب هذا الباحث ـ امتدّ امتداداً كبيراً داخل الأشعرية. وما كان للأشعري أن يتخلّى عن تلك التجربة داخل الاعتزال بعد عودته إلى حضن أهل السنّة. لقد استند إلى المنهج العقلاني المعتزلي نفسه في مواجهة المعتزلة، وكان قد عدّل فيه كثيراً حتّى أفرغه من محتواه العقلاني وأبقى على شكلانيته. ولا يعود السبب في ذلك إلى تأثر شخصي للأشعري باعتزاله القديم بل يعود إلى الوضع التاريخي. من هنا، فإنّ مروة يعتبر في كلّ تحليله الجانب التاريخي لا الشخصي. وعليه فالمعتزلة كانوا قد رسّخوا منهجهم العقلاني إلى حدّ ما عاد في المستطاع مواجهتهم بغير منهجهم العقلاني. فمن لم يتعقلن يومها لن يُبقِي لنفسه وجوداً فاعلاً. غير أن الوقوف عند تفاصيل هذه العقلانيّة الشكلانية لمنهج الأشعري يؤكّد على أننا إزاء عقلانيّة مغشوشة لا يتحقّق بها الخطاب العقلاني الحقيقي الذي لا يقوم على الطريق الشكلية في الاستدلال، بل على المنطلقات العقلية التي تنطلق منها مقدّمات الاستدلال. وهنا الاختبار الكبير لقيمة العقلانيّة الأشعرية التي بدت

للباحث عقلانيّة شكلانية قصد بها صاحبها تبرير وجوده. نحن إذن، حسب هذا التحليل، نؤكّد على انتصار الخطاب الاعتزالي العقلاني ضد مذهب أهل الحديث والظاهرية وأساليب القمع التي اتبعتها لملاحقة رموز الاعتزال منذ المتوكّل العباسي. والمهم هنا في مقاربة مروة أن اختبار العقلانيّة الأشعريّة التبريريّة يكمن في خمس نقاط:

الأولى: تتعلّق باعتماد العقلانيّة الشكلانية كما ذكرنا وليس المنطلقات العقلية لهذه المقدّمات.

الثانية: مع ذكر العقل في استدلالاتهم إلّا أنهم لم يعتبروه مصدراً حقيقياً للمعرفة.

الثالثة: لم يقولوا بالجبر؛ لكنهم التفوا عليه بقولهم بالكسب.

الرابعة: تحدّثوا عن الجواهر الفردة لإثبات الحدوث للعالم؛ لكنهم رفضوا تصوّر العقل لهذه الجواهر الفردة. كما رفضوا الوجود الموضوعي للكيفيات والأعراض التابعة لهذه الجواهر.

الخامسة: أثبتوا العلّة؛ لكنهم تحدّثوا عن العلّة الإلهية المباشرة للكون نافين كلّ علّة دونه، حيث أدّى ذلك إلى إنكار العلّة في الطبيعة والمجتمع[1].

هذا ملخص ما يؤكّد عند الباحث القيمة المعرفيّة للعقلانيّة الأشعريّة ذات النزعة التبريرية الصورية؛ عقلانيّة تؤسّس لنتائج غير عقلانيّة.

الكلام تداولياً

ولا يشاطر هذا الرأي طه عبد الرحمن الذي ارتقى بطريقة المتكلّمين

---

(1) حسين مروّة، مصدر سابق، ص863، 864، 865، 866.

إلى أوج النشاط التكاملي للمعرفة من حيث سعة المدى الذي قام عليه قياسه الالتباسي الحجاجي. وثمة ما يبعث الباحث على هذا الرأي، فهو يروقه كفقه لغويّ معنيٍّ بالتداوليّات، وفي الوقت نفسه يجد في التراث الظاهري التيميّ ما يؤكد هذا النوع من التهوين من الصناعات الحصرية التي تنبني على البرهانيّة الصارمة التي تستبعد الأبعاد الأخرى للمعرفة، كما جاء ذلك الموقف ضدّاً في التقسيم الجابري لمدارك الاستلال والقطيعة بينها: البيان والبرهان والعرفان. الأهم في مقاربة طه عبد الرحمن هو ما تعلّق باللّغة الطبيعيّة من دون الوقوف عن مبالغاته التي تعود في نظرنا إلى عدة أسباب على رأسها غلبة التخصّص والتبنّي الحصري لمنهجية واحدة في مقاربة تراث معقّد البنية ومتعدّد الأبعاد. كانت تلك وجهة نظرنا بخصوص رؤيته العامّة، واليوم نقيّمها ونقوّمها بنهج العبر ـ مناهجية التي تقضي بأخذ التداوليّة الطهائية في الحسبان لكن تجاوزها إلى ما عداها من مناهج أخرى عند الاقتضاء.

ومما نعتقده مسنداً لوجهة نظرنا حول الخطاب الطبيعي، اعتقاده بالتباسية الخطاب الطبيعي. وهذا يعني أن ما يميّز الخطاب الطبيعي عن الخطاب الصناعي هو أنّ «جمله تتركب من ألفاظ تحتمل تأويلات مختلفة سواء بأن يطلق اللفظ الواحد على مسميات مختلفة ويدل به على معان متعددة، أم بأن يكون من المتعذر تعيين مسمّاه تعييناً كاملاً وتحديد معناه تحديداً دقيقاً»[1]. ويضيف أن هذا الالتباس ليس نقصاً يعيب اللّغة بل مزية يجعلها أقدر طواعية لأغراض لا تحصى من التبليغ. ولذا لا يوافقها من الاستدلال إلّا ما كان حريّاً بحفظ صفة الالتباس الجوهري.

---

(1) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000م، ص2.

وكان لا بدّ أن نضيف من أنّ أي منهج استدلال لا يراعي هذه الصفة التي سبق وتحدثنا عنها في بيان منهج الظاهرية، فإنّه لا يفي بالغرض، بل يطمس كلّ وجه محتمل من المعنى. هنا فقط ندرك ما معنى أن ينهى علي بن أبي طالب موفده إلى خصومه حين قال لابن عبّاس: لا تحاججهم بالقرآن فإنّه حمّال وجوه، حاججهم بالسنّة فلن يجدوا عنها محيصاً». ومؤدّاه أن لغة القرآن على قواعد الخطاب الطبيعي غني المعنى، بينما السنّة وضعت لبيان ما أشكل وأجمل وأطلق في هذا الخطاب. ففي مقام الحجاج السياسي، يصعب بلوغ المراد، من حيث إن الحجاج السياسي يروم تحقيق الغلب لا إحقاق الحق، فيأخذ بكلّ حجة وسبب فيهما تحقّق الغلب. غير أن طه عبد الرحمان يبالغ في تقييم منهج المتكلّمين ويمنحهم ميزات منهجية ومنطقية لا يحظى بها غيرهم. فهو يتحدّث عن المستوى الرفيع للمتكلّمين في ضبط المناهج العقلية. وهذه فيها نظر لجهات مختلفة منها: أن هذا حكم عام لا يميّز بين فروق المدارس الكلامية من حيث جدّيتها العقلانيّة وتلفيقيتها العقلانيّة وصوريتها، ومن جهة أخرى إنها دعوى تقليدية لا تستحضر امتياز الحكماء والعرفانيين وفاتها ما للحكمة المتعالية من كلّ هذه الميزات وزيادة. ويقيم طه عبد الرحمن دعواه على كون المتكلّمين استوعبوا مختلف أسباب عصرهم. كما يؤكّد أنّ استدلال المتكلّمين امتاز التجريد والدقة[1]. وهذه الدعوى والمزاعم هي في الوقت نفسه ما تتطلّبه طرائق المعرفة الصحيحة. غير أنّها لا تنطبق على مناهج المتكلّمين لا سيما مناهج الأشعري كما مرّ معنا أو حتّى منهج الظاهرية، حيث يلحقه طه عبد الرحمن على الأقل في شخص شيخ إسلام الظاهرية ابن تيمية

(1) المصدر نفسه، ص72.

كمتكلّم ومنطقي أيضاً على الرغم من مناهضته للمنطقيين. فالمتكلمون في نظر من رأينا من القدامى والمحدثين نهجوا نهجاً تلفيقياً كما قصّروا في الدّقة والتجريد. والذين اتهموهم بذلك هم من لا يملك طه عبد الرحمن مخالفتهم أو النيل من قدرتهم في التقويم باعتبارهم غاية في التجريد. ومنهم ابن سينا الذي اتهم المعتزلة أنفسهم بضعف التجريد، كما اتهمهم ابن عربي وابن رشد وملا صدرا وغيرهم بالتأويل الفاسد. حتّى إنّ ابن رشد لا يضعهم لا في العامّة ولا في الخاصة. فهم عدموا الخيال الذي ارتقى به ابن عربي إلى منتهاه كما عدموا البرهان الذي بلغ به ابن رشد مُنتهاه، وكان أحرى بنا أن نقبل طريقتهم في ما صدق عليهم هذا الذي لو حصل لكان المتكلّمون رواد العبر ـ مناهجية بامتياز. فطه عبد الرحمن سعى لتبرير تلفيقية المتكلّمين بوصفها تمثّلاً للمماثلة وخرقاً للثالث المرفوع وعدم التناقض. وهذه من المسوغات التي تخفي كلوم الكلام وعوار منهجيته التلفيقية. فليس كلّ هروب تجاوزاً. وليس كلّ التفاف حول الحقائق خرقاً منهجياً. فحتى التجاوز والخرق لهذه الأصول يجب أن يجري على قواعد. يقول طه عبد الرحمن: «ومعلوم أن هذا القول الأخير يخرج عن مبدأ الثالث المرفوع الذي ينص على أنّ القول أيّاً كان إما أن يكون صادقاً أو كاذباً ولا واسطة بين صدقه أو كذبه». وهكذا أدخل قولهم بالحال في إطار فعل الخرق للثالث المرفوع[1]. إنّ القاعدة أعلاه لا تستقيم حتّى في نظر أهل البرهان الذين وضعوا شروطاً مقيدة لإطلاق هذه القاعدة. فالجملة الإنشائية غير خاضعة لذلك. بل حتّى الجملة الخبرية المظنونة أو المشكوك فيها. وهنا نؤكّد على أنّ خرق الثالث المرفوع ليس جزافاً هنا ولا أمراً يجري على المزاج. وهو هنا

---

(1) المصدر نفسه، ص132.

وارد لأهداف ليست معرفيّة، تلتقي بوظيفة الكلام المقرّرة. فهو خرق ليس معرفيّاً أو عبر ـ مناهجي يضعنا أمام كشف معرفي جديد، بل هو تكتيك تبريري يضعنا أمام حقائق مغشوشة مفروضة على الفكر. فليست المسألة مسألة خرق لهذه الأصول، فالفكر والخيال البشري يملك أن يثبت الثالث المرفوع؛ غير أن القيمة المعرفيّة لهذا الخرم هي ما يهمنا، وهي التي تبّرر هذه المغامرة الثورية في مسار التعقل. وقد لاحظنا أن لا قيمة معرفيّة لخرق المتكلّمين لهذه الأصول، وثمرات ذلك هي في الغالب تحصيل حاصل، أو تبرير لتأويل فاسد، أو هروب من استحقاقات منهجية ومعرفيّة؛ إنّه عبث بالمناهج لأغراض غير معرفيّة.

الكلام كعلم مقلوب

لا يحتل علم الكلام عند حسن حنفي مكانة معرفيّة حقيقيّة. فحيث كان منهجه قائماً على الدفاع والذّب عن العقيدة، فلن يكون ذلك علماً. والحقيقة «أن الدفاع ليس منهجاً للعلم»، بل هو تقريظ ودفاع وهجوم ومديح للنفس، وتلك ليس من وظيفة العلم بل وظيفتان تقومان على التعصب والمصلحة، وكلتاهما تدلّان على نقص في العلم. على أنّ المشكلة تصبح أخطر حينما يصبح التعصّب في الدفاع عن تفسير معين للدين وليس بالضرورة للدين. وفي الغالب ـ حسب حنفي ـ يكون هذا الدفاع عن النفس لا عن الفكرة[1]. فالجدل الذي يقوم عليه الكلام ليس علماً في الأصل. فغايته نفعية فيما العلم غايته نظرية. «الجدل تعصّب وهوى». وهكذا يتراءى لحنفي بما أن القدامى اهتموا بالدفاع عن

(1) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1988م، ج1، ص95 ـ 97.

المعرفة، وجب أن ينصبّ اهتمامنا على إعادة بنائها[1]. وهو يعتقد أنّ علم الكلام هو علم مقلوب يجب إعادة إقامته على قدميه. وذلك لمّا بدا له أن ثمة فارقاً بين رسالة الوحي ورسالة الكلام. فالوحي قصد يتجه من الله نحو الإنسان بينما علم الكلام قصد يتجه من الإنسان إلى الله. فقصد الوحي هو الإنسان بينما قصد علم الكلام هو الله. لقد جعل الكلام قصد الله هو الله؛ «بعد أن أعطى الله الوحي إلى الإنسان ردّه عالم الكلام إلى الله»[2]. ولا نهاب هذا الوصف؛ لأنه من ناحية الأهداف الأيديولوجيّة شيء ومن حيث التوصيف لأزمة الكلام شيء آخر. ولا نوافق حنفي على الهدف الأيديولوجي البعيد لهذا التحليل؛ لكننا نوافقه على التوصيف الواقعي للكلام من حيث رام مع الأشعري إثبات الكلام النفسي، الذي لا يعلمه أحد، بينما كان الغرض فهم كلام الله كما هو واقع بالفعل وفي اللغة. إنّ الكلام جعل مهمة الفكر العقائدي صعبة. وكان أحرى بحنفي أن يعالج الأسباب الظاهرة والخفية لهذا الإرجاع للكلام وقصده المقلوب. فذلك سبب الإمعان في الغموض بدافع القمع للفكر والمعرفة والهروب من استحقاقاتها. وليس هذا مقتضى الحكمة المتعالية والأسفار التي تتحدّث عن حتمية الرجوع والأوب من عالم الحق إلى عالم الخلق. ففي الحكمة المتعالية نفسها نقف عن هذا التداني ـ بتعبير حنفي: من الحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانية ـ يحكي عن المحايثة، ولكن بالحق بعد السفر العقلي واكتساب الخبرة. ليس في سفرات الحكمة المتعالية غرضاً في إحكام الغموض، بل شوقاً لكشف الحقيقة، والعودة بنضج الكشف إلى عالم الخلق قصد استنهاضه. وإذا

(1) المصدر نفسه، ص100 ـ 101.

(2) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، ج 2، ص558.

كانت تلك هي القيمة المعرفيّة المغشوشة للكلام من حيث المنهج فإنها من حيث الموضوع كذلك. فحسن حنفي ينطلق من مبناه في عدم أشرفية علم من دون علم آخر. فالقدامى صنّفوا الكلام بوصفه أشرف العلوم من حيث إنّ موضوعه الإلهيات. وهذا في نظر حنفي مفاضلة تقوم على أحكام القيمة لا أحكام الواقع. ذلك أنّ التفاوت يقع في أعمال الإنسان وليس في العلوم من حيث هي كذلك[1]. ويبدو أن حنفي هنا ينطلق من تصوّر خاص للعلم ولا يرى أي أثر للنظري على العملي. فالأشرفية هنا ثابتة لجهة موضوع العلم لا آليّاته؛ لأن شرف العلم من الثمرة المعرفيّة التي يحقّقها. ولا غرو أن ثمرة العلوم الإلهية تحقّق شرفاً في العقل وشرفاً في السلوك. إلّا أن حنفي يتحدث هنا عن الجانب العلمي الإجرائي والنظري، أي من حيث هو نظر، لا خلاف في أنواعه. وفي هذه النقطة تحديداً ينزع حنفي إلى غاية لا تقف عند حدود ما ذكرنا، بل يؤسّس عليها كلّ أيديولوجياه في استنزال حقائق الدين إلى حقائق مادية تقلّل مما اعتبرته طريقته كسطوة للمفارق على المحايث. فهو يقوّض القيمة المعرفيّة للكلام منهجياً وموضوعياً كي يصار إلى القول بعدم جدواه وبالتالي نزع الوجوب الكفائي وغير الكفائي عنه. أي وخلافاً للقدامى فإنّه لا هو فرض عين ولا هو فرض كفاية حيث ثبت أن لا منهج له ولا موضوع. ومن هنا، يعتقد حنفي أن الكلام حسب ما يبغي بناؤه وكما يدلّ عنوان مشروعه (من العقيدة إلى الثورة)، إن كان القصد منه أن يكون لاهوت أرض أو لاهوت ثورة أو لاهوت تنمية أو لاهوت تقدم وما شابه، فسيصبح فرض عين[2]. وهذه في الواقع دعوى أيديولوجيّة من

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص107.

(2) المصدر نفسه، ص125.

نوع آخر يصلح معالجتها ضمن الطروحات الأيديولوجيّة؛ ما يجعل من نقد حنفي للكلام على وجاهته في جوانب عديدة لا يخلو من عوار النقد الأيديولوجي. فإقصاء فضاءات معرفيّة بحجة لاهوت الثورة والواقع وما شابه وإن كان حصراً للمعرفة لا يقرّه العقل، إلّا أنّه سيرتدّ في مرحلة ما على الواقع نفسه نظراً؛ لأن آثار الأبعاد التي تتعالى على الواقع في النظر ليست بالضرورة مباشرة وفورية وواضحة. وهي قصة انهيار منظومة القِيَم الإنسانيّة اليوم على الرغم من تقدّمها في العمران والواقع. وعليه إذا كانت المسألة تتعلّق في أصل اشتغال الكلام وموضوعه، فلنتحدّث عن الدين نفسه ونعلن عدم جدواه وقيمته، كما نتحدّث عن لا جدوى القدسي في حياة البشر. فتلك دعوى إن باشرناها بوضوح سنجد أنفسنا ليس في مواجهة تيارات معرفيّة أدركت سطحيّة هذه الرؤية للقدسي التي باتت في عداد كلاسيكيات المعرفة والعلوم. وسيعود الأمر مرة أخرى إلى أصل الإشكال؛ إذا كان الجدل والمصلحة والهوى والعصبية ليست علماً ولا من مناهج العلم، فإن اختصار موضوع الكلام في غير موضوعه الذي زعمه المتكلّمون وإن لم يثمر حقائق ترضي حتّى حكماء المسلمين، يعدّ موقفا أيديولوجيا جدلياً، تنطبق عليه أحكام القيمة نفسها التي انطبقت على الكلام. لكن المهم في تقييمه ما يسند وجهة نظرنا في القيمة الجدلية للكلام، من حيث أنّه لم يحقّق معرفة نظرية للعقائد، بل أدّى إلى وضعيّة من الفوضى ضاع فيها الحق وسط الآراء. باختصار شديد «علم الكلام إذن هو تاريخ الأهواء والأغراض والمصالح أكثر منه تاريخاً للعقل، ثم ورّث الهوى العداوة والبغضاء في النفوس، وضاعت وحدة العقل في تكثّر الأهواء، وتلاشت وحدة الوحي في تضارب

الرغبات والمصالح»[1]. إذا كان القدامى قد نزعوا بأنفسهم القيمة المعرفيّة للكلام منذ اعتبروه خطاباً موجهاً للآخر وليس للذات المؤمنة، من حيث هو فن حجاجي للإرداع والإثبات والدفاع والحراسة، فهل بقي في جعبة المتأخّرين أن يتحدّثوا عن جانب من تلك القيمة؟ إن أيّ نقد موجّه للمضمون المعرفي الكلامي هو نفسه النقد الموجّه للأيديولوجيا. فلقد كان الكلام أيديولوجياً أكثر مما كان علماً. فالرغبة في الغلب والانتصار والإرداع وما شابه هي علّة وجوده. فالمتكلّم لا يحمل اعتقاداً يفوق عامّة المجتمع، بل هو صانع جدل لحراسة هذا المعتقد. ومعركته الكلامية مع الخصم المعاند لا تزيد في علم المؤمنين شيئاً جديداً. فالجدة في الكلام إذن ليست جدة معرفيّة خالصة بل هي جدة تكمن في إعادة توزيع مسائله أو فتح آليّته الحجاجية على أكثر من موضوع. والكلام كأيديولوجيا ذو وظيفة سياسية ـ اجتماعية. وتماماً ككلّ أيديولوجيا تأتي المعرفة في المرتبة الثانية لتعزيز موقف سياسي أو اجتماعي أو ثقافي مسبق. وأيضاً هو مثل سائر الأيديولوجيات، يمارس دوراً تزييفياً للمعرفة، ليس بالضرورة أن يكون هذا الدور وارداً عن سبق إصرار وترصّد، بل هو عنصر ملازم لكلّ خطاب يضع نفسه في سياق الإرداع لا في سياق التعرّف. فطريق المعرفة مناقض تماماً لطريق الأيديولوجيا؛ لأن المعرفة مقصودة في ذاتها لا غاية وراءها سوى واجب التعرّف وحب الحقيقة. بينما مقدار التعرّف في الأيديولوجيا هو لغيره لا لذاته؛ المعرفة من أجل المصلحة. فالتزييف إذن وظيفي وبنيوي في كلّ خطاب أيديولوجي. كما أن غاية كلّ أيديولوجيا هي النفوذ والتكاثر

---

(1) المصدر نفسه، ص111.

والتكثيرالتعبوي الاجتماعي. تخشى الأيديولوجيا من الانحسار والنخبوية؛ لأنها تدرك أن انحسارها ـ بخلاف المعرفة ـ هو اندثار لها ونهاية لوجودها. لا يمكن لها أن تعيش في حدود نخبة محصورة أو أفراد، بل يتوقف استمرارها على مدى نفوذها الاجتماعي. إذا كان الكلام قد جاء ليرد التشويش عن معتقد العام، فلقد خلق تشويشاً آخر على الاعتقادات نفسها، هو نفسه تشويش للخطاب الأيديولوجي الذي يتجاوز حدوده المعرفيّة. ومع أن الغزالي وغيره سعوا إلى تعريف المتكلم حدّه، إلّا أنّه لا حدود أمام الأيديولوجيا؛ لأنها تسعى للتحكّم بالمعرفة؛ التحكم الذي من دونه تخشى على نفسها من الفناء. إنّ المعرفة هي الرأس مال الرمزي للأيديولوجيا. فهي تهتم بالمعرفة لجهة استثمارها في أغراضها لا في سبيل تمكينها من التطوّر والارتقاء. وهكذا، وكما ساهمت الأيديولوجيا في اعاقة السير الطبيعي للمعرفة، وشكل الكلام واحدة من أكبر عوائق انتقال المعرفة من نهج الحجاج الوظيفي إلى نهج الاستشراق المعرفي. ما زال الكلام يرهن العقيدة الإسلامية من التوحيد حتّى المعاد لأغراض غير معرفيّة يتحكّم فيها المزاج السوسيو ـ ثقافي. إذ إن تكريس الأحجبة في زمن الرشد العقلي يعد حصراً معرفياً وعائقاً ضدّ النموّ الطبيعي للمعرفة الدينية والتفكير العقدي. يعتقد الكثير من الظاهرية وأهل الحديث أن التعمّق في أمر الاعتقاد هو ضرب من الغلوّ الذي لا يأتي بنتائج سوى التفتين. وهم يخلطون هنا ما بين وظيفة الكلام ووظيفة الحكمة. فالأولى غايتها الإرداع، وهي ليست من الفنون المنصوح بها للعامّة، علماً أن المتكلّمين لم يتجاوزوا الاعتقاد العامي، بل قصاراهم أنهم تفننوا في الدفاع عنه

معتمدين العقلانيّة الشكلية. بينما الفلسفة هي في الأصل لا علاقة لها بالعوام. ويلحق بهم المتكلّمون الذين وجدوا أنفسهم من فرط الحجاج انتصاراً لعقائد العامّة ليس لهم ما يميّزهم عنهم سوى دربة التكلّم وفن الإثبات، بينما وظيفة الحكمة هي الترقّي في المعرفة. فالذين فجّروا الجدل واستنزلوه من مقام المعرفة إلى مقام الغلب والتحريض الشعبوي، فهو المتكلمون لا الحكماء. يجب أن نراعي قوانين وشروط تطوّر الذهنيات. وهنا كان الوعي المسلم آخذاً في النموّ والتطوّر حتّى إنّه بعدما استأنس بالتلقّي الأول على سجية الفطرة تنامت لديه تساؤلات جديدة. لم يقدّم علم الكلام حلّاً لتلك التساؤلات، بل عمل على قمعها حينما جعل من نفسه حارساً لهذا المضمون من دون أن يراعي تطوّر الذهنيّات وبأن الحاجة كانت ناجزة لتحقيق رغبة معرفيّة داخلية وليس مجرّد الاحتجاج والدفاع الخارجي. وحتماً إنّ القضايا التي شغلت عقول العرفاء والتي عمّقت المضمون العقائدي وأجابت عن الكثير من التساؤلات، عبّرت عن تطورّ ذهنيّة التلقّي التي لا تتناسب مع الوضع التاريخي للأمة حيث قاومت لكي تظلّ في زمن التنزيل بعدما كان من الضروري أن تنتقل إلى مرحلة التأويل. فزمان المورد الأول ليس هو زمان الاجتهاد.

الفصل الثالث

الظّاهريّة والكلام والموقف من الصناعة المنطقية

نقض المنطق وهجاء المنطقيّين

ما زال المنطق على ذلك الوصف الجميل منذ وصفه ابن سينا في حي بن يقظان ـ وقد غدا بعد ذلك عبارة متداولة في لغة مناطقة محدثين أمثال قطب الدين الشيرازي في شرحه لمنطق «حكمة الإشراق»، أو الملاّ هادي السبزواري في شرحه لمنظومته؛ عبارة: «من منطق عيونه خرارة». في هذا التشبيه ندرك قيمة الصناعة المنطقية ومحلّها من الحكمة عند المشتغلين بها من القدامى. لكن ما بدا يوماً لابن سينا من هذا الخرير الفياض لم يدم طويلاً، لتحصل بعد ذلك بقرون أزمة خطاب منطقي حادة، لعلّها لم تبق من خرير عيون المنطق سوى ما تبدا ثرثرة لا تحرز معنى. لقد غدا المنطق سيد العلوم ورئيسها، حتّى أنّهم لم يحسبوه علماً ما دام يتنزّل منزلة ميزان العلوم. فهو صناعة نظريّة موضوعها المعقولات الثانية. وهي نِعم العون لطالب يسعى لتحصيل مجهول من معلوم حاصل. ومع أنّه لم يستطع أن يفرض نفسه حتّى يومها ميزاناً لكلّ العلوم، فإنّ مكانته كمتمّم للفلسفة ومحكمها كما أوضح الفارابي،

جعلت مكانته فوق كلّ اعتبار، حتّى بات من لم يحرز علم الميزان بإتقان، لا حظّ له في معرفة ولا علم. فهو ضابط المعرفة ومحكمها والعون عليها كما أدرك ذلك أنصاره. وأما خصومه فهم قديمو عهد بهجاء الصناعة، نشأوا على هامش نشأته الأولى، ناقضين له مؤلّبين الطغام الساذج ضد أهله. فما زالت تلك العبارة المأثورة خالدة خلود تراثنا: «من تمنطق تزندق». ومع أنّ أبا حامد الغزالي وهو كبير الناقمين على الفلاسفة، الناقض على مقالاتهم، الناعت لبعضهم بالزندقة، لم يتجرأ على المنطق الذي اعترف بضرورته وسيادته على المعرفة والعلوم، جرأة من وضعوه في مصاف العلوم البدعيّة، فإنّ النقض على المناطقة أضاف إلى جبهة اللاّمعقول العربي فضيحة كبرى، به تحدّد مصير الصنائع العقلية في الثقافة العربية، وفي مقدّمتها المنطق. لكن لا يخفى أننا قد نواجه ضرباً آخر من التحدّي الذي يواجه الصناعة المنطقيّة، وهو أخطر حتّى من التحدّي الذي مثله خصوم المنطق والمناطقة، وإن عاقر اللغة المنطقيّة ولبس لبوسها مقلوباً. وأعني بذلك ما تؤسّس له الأيديولوجيا المنطقانيّة، وهو ما يمكن أن نسمّيه باللاّمعنى المنطقي.

إنّ الفكر بطبيعته نسقي، ومن هنا اقتداره على بلوغ نقائضه ومفارقاته بلغة تتظاهر بمنطقيتها الخادعة ـ الواجهة منطقية والمضمون سفسطائي ـ. وليس خصوم المنطق وحدهم من أنتجوا عماء الفكر وخطاب اللاّمعنى. بل إنّ أخطر أشكال العماء ما استند أصحابه إلى اللّغة المنطقية نفسها. لا يكفي أن نخفي هشاشة التفكير وبؤس النمط المعرفي برياضات منطقانيّة مزيفة تحتال على المتلقّي بشدّة التفريع وإيحاءات الدقة المنطقية التي غالباً ما تأسر المتلقي غير المحرز لمفاتيح التمنطق ولا القادر على القبض على سذاجة الخطاب خلف لعبة قهر المنطق. فالأيديولوجيا المنطقانية

هي أشد ضرراً على المنطق أحياناً كثيرة. ولا سيما إذا أدركنا أنّ مظهراً من مظاهرها، هو محاولة إظهار ما لا يحتاج المتلقي إلى إظهاره لملء فراغ ما ينبغي للمخاطِب ـ بكسر الطاء ـ استكشافه وإظهاره. الأيديولوجيا المنطقانية هي صنو السفسطائية. والمنطقاني بهذا المعنى هو سفسطائي بامتياز. ومن هنا سنسعى إلى معالجة ناقدة لردود ابن تيمية على المنطقيين. ليس الغرض هنا الدفاع عن كلّ مقالات المنطقيين، بل القبض على تهافت الناقضين على المنطق. في سياق القبض على أزمة اللاّمعقول والتحدي الذي واجهته الصنائع العقلية في التراث العربي الإسلامي. وقد رأيت أنّ ابن تيمية هو النموذج الأكثر أهمية في النقض على المنطقيين. وذلك لسببين على الأقل: أولهما، أنّه يمثّل الموقف الأكثر حِدّة تجاه التيارات العقلانيّة التي مثّلها المتكلّمون لاسيما المعتزلة والمناطقة والفلاسفة. .والثاني كونه ساير المناطقة وناقشهم مناقشة تحليلية شابتها حدّة الخطاب وقسوة الهجاء؛ لكنها تخفي مضموناً قميناً بالنقاش. وهو ما بدا لبعض المحدثين، ثورة ضد المنطق أو ثورة لتقويم المنطق أو محاولة لتوسيعه، حيث لم ينبر لنقضه خصم يناظره، ما جعل الكثير من المعجبين به يخدعون بأنه استطاع أن يسدّد ضربة للمنطق والمنطقيين. والحق أنّ الخدعة الكبرى لا تكمن فقط في أن ناقض المنطق لم يجد من يتصدى لتهافته ومغالطاته في النقض على المنطق، بل إنّ الخدعة الكبرى تكمن في أنّه في أكثر المناقشات والمفاهيم التي استعملها كما لو أنّها من إبداعه، هي من مسروقات خصومه أنفسهم. حيث كان يستقوي عليهم بما كانوا على إحاطة به ودراية، وبما سبق أن لفتوا الانتباه إليه. ويحاسبهم على ما حاسبوا به أنفسهم، كما لو أنّه ابتكار «تيمي» غير مسبوق. والواقع أنّ أهمية هذا النقد على نقض

المنطق، تكمن في الكشف عن سرقاته وأسلوبه السفسطائي في الرد على المنطقيين. وقد بدا لنا ابن تيمية أكثر ذكاء من بقيّة خصوم الصناعة العقلية، وأكثر اطلاعاً من نظرائه، وهو أمر أكّدناه، غير أنّه لا يخفي كما لا يخفف من البساطة التي تتحكّم بمضمون الخطاب التيمي. على هذا الأساس ندرك سبب تناقضاته وتردّداته وقسوة هجائه، وصولاً إلى نزعته التكفيرية العارمة. لقد استهان ابن تيمية بعقول الفلاسفة والمناطقة، وأنزلهم منزلة الغرير الساذج. والتفت مناطقة مسلمون إلى أهمية النقد المنطقي ومشكلة التقليد من داخل الاشتغال نفسه قبل أن يرد ابن تيمية، حتّى تجد ابن سينا نفسه ينحو في منطق المشرقيين بتعالٍ عن منحى التقليد المشائي الذي عاقره في شفاه ناحتاً ما يطلبه عامّة الفلاسفة وما يطلبه جمهور عامّة المشاء. ولم يغب عنه أن يلفت إلى من ابتُلي برفقتهم من عاريي الفهم، كما وصفهم: «كأنهم خشب مسندة يرون التعمق في النظر بدعة ومخالفة المشهور ضلالة، كأنهم الحنابلة في كتب الحديث»[1].

طبعاً إن ابن سينا هنا يؤاخذ المناطقة المقلّدة الذين لا يتحمّلون مخالفة جمهور المشاء، فهم في جمودهم وتقليدهم كأهل الحديث، لن تشفع لهم عنايتهم بالمعقولات، ما دام التقليد هو التقليد والجمود هو الجمود. ومع أنني كنت أتمنى لو أخذت وقتاً أكبر لمزيد من التفصيل في هذا الموضوع، لكنّني أعتقد أن هذه الملاحظات المختصرة على النقض التيمي للمنطق، تصلح نافذة لاستكمال البحث والنظر في موضوع طالما أهمله الباحثون، أعني نقد ردود ابن تيمية على المنطق والمنطقيين.

---

(1) ابن سينا، **منطق المشرقيين**، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1982، ص21.

وقصدي من ذلك، هو نزع هالة الأسطرة الزائفة على النقض التيمي للمنطق، كما حاول ذلك بعض المعاصرين والمعجبين بالسفسطائية التيمية، وأيضاً الكشف عن الخدعة الكبرى، ألا وهي وضع الأصبع على أكثر المخاتلات الحجاجيّة التي استند إليها هذا الأخير في نقض المنطق وهجاء المناطقة، وذلك وعياً منا بأنّ هذا المنطق لا يمكن تجاوزه إلّا إذا غيرنا كلّي النسق بالجملة. ونحن نعتقد بأن المنطق الأرسطي لم يستنفد أغراضه، وبأنه لا يزال له دبيب في كلّ معارفنا. والبشرية ما زالت مدينة له في مجمل مبادئه. وإن وجود أنساق أخرى كالتي حاول ترميمها علي حرب لم تنفِ سيادته على مساحات كبرى لعلّها هي الأوسع في العلوم والصنائع العلميّة. ونحن نعتقد أيضاً أن المنطق الأرسطي لا ينفي المَدَيات الأخرى للتفكير، لكنه يعلن أنّها ليست من اختصاصه. ولعلها واحدة من نقائصه، أنّه لم يول الاستقراء ما هو في حجم مردوديته المعرفيّة. ونشير هنا إلى أنّ العجز عن إيجاد تفسير منطقي للاستقراء، كلّف عالماً قديراً كالسيد باقر الصدر انقلاباً كلياً على المنطق الأرسطي، لكن، دون ضوضاء ومن دون إعدام أهمية المنطق الأرسطي وسيادته على علوم كثيرة. لكن ألا يستحق هذا العبقري الذي نظم أول أورغانون لإحكام المعرفة الإنسانيّة في ليل من الفوضى المعرفيّة وشريعة العماء وسذاجته، شيئاً من الروية في النقد؟!. لقد وجد علم الكلام واللّاهوت والعلوم والصنائع في المنطق الأرسطي خير معين لإحكام تعاليمها وهيكلة تصوّراتها. وأمام هذه الخدمة، هل بإمكان البشريّة أن تتخلّى عن المنطق بالجملة لتعانق منطقاً تحويلياً محكوماً بعصاب التمرّد على الموازين في لعبة غامضة لإشاعة العمائيّة في محيط لا يزال يسكنه العماء؟ ومع ذلك، فإنّ بناء منطق بديل ليس «حدوثة» فردانية منفلتة من

مسؤولية المعنى، وساخرة من الضبط المعرفي ومن سلطة البرهان، مهما بلغت هشاشة هذا الأخير ونواقصه. ما قصدنا إليه في هذه العملية النقدية للمنطق التحويلي، هو تقويض غروره ومكابرته وإنزاله إلى دائرة المساءلة. وأيضاً مساءلة ما وراءه من نزعات استبدالية للمعصومية، والضبط على نحو مختلف، وتهريب المعرفة الإنسانيّة عبر خروم المفارقة من سلطة البرهان ومسؤوليته.

المنطق في الثقافة العربيّة والإسلاميّة
جدل التطوّر والإعاقة

هل المنطق في أزمة؟

لعلّ سؤالاً كهذا من شأنه إرباك ذلك الادعاء التقليدي الذي رأى إلى المنطق كميزان لقياس الصواب والخطأ في الفكر. في هذا المجال يتحدّث أبو حامد الغزالي عن سبب وضعه لكتاب «معيار العلم في فن المنطق»، قائلاً: «إنّ الباعث على تحرير هذا الكتاب الملقّب بمعيار العلم غرضان مهمان: أحدهما تفهيم طرق الفكر والنظر وتنوير مسالك الأقيسة والعِبر؛ فإنّ العلوم النظرية لمّا لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة، كانت لا محالة مستحصلة مطلوبة (. . .) رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزاناً للبحث والافتكار، وصيقلاً للذهن، ومشحذاً لقوة الفكر والعقل»[1]. وبذلك تبوأ مكانة العلم الأشمل من بين العلوم قاطبة. وهذا مفاد حكاية أبي حامد الغزالي في المعيار، بأنّ كلّ

(1) أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، بلا تاريخ، ص26 ـ 27.

نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم أنّه فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار. وقد حكى في المورد نفسه عن الباعث الثاني من تأليفه المذكور، وهو شمول المنطق لبقيّة العلوم، على تفصيل ذكره في المقام، جاء فيه: «وأما كونه أعمّ فمن حيث جدواه يشمل جميع العلوم النظرية»[1]. وبناءً على مبادئ المنطق الأرسطي التقليدي، تكون دعوى تعريف المنطق بالأورغانون أو الآلة العاصمة أو الصائنة للفكر عن الخطأ، غاية في المفارقة. ولن يستقيم سؤال كالذي ذكر أعلاه، إلّا على أساس من الدور المنطقي. فأن يكون ميزان العلم مما يقبل هو الآخر بطروّ التحوّل والانقلاب في مبادئه وقواعده، فهذا يعني أنّه أصبح غير عاصم لموزونه، لا بل مساوقاً له في هذا الافتقار إلى ما يعصمه من الخطأ، فيتحول ويتلون بأطواره. كذلك، سيصار إلى القول، بأنّ ما كان من شأنه أن يكون علم لزوم، غدا موضوعاً لزومياً، فيدور الأمر ويتسلسل، فإذا بالميزان يحتاج إلى ميزان وهكذا دواليك. ولا غرابة حينئذٍ أن يكون التقدّم الفكري والعلمي قد انتهيا إلى إرساء نوع من اللغة الواصفة للمنطق نفسه، تمثل في نهاية المطاف منطق «المنطق». فليست اللغة الواصفة إلّا منطق المنطق بالنتيجة. هكذا بات المنطق يتقدّم ويتطوّر بالنقد، ويتعدّد بمجالات العلوم التي يحتلّها أو المطارح التي ينتقل منها وإليها. فإذا بنا نشاهد بروز ظاهرة النقد المنطقي الجواني، وبروز منطقيات، تتميز باستقلالها العلمي والنموذجي. لم يعد في وارد المنطقيات الحديثة، أن تعصم الذهن عن الخطأ، بعدما سلب منها الشمول والإطلاق، وبعدما أصبح مفهوم «الصدق»، أمراً إشكالياً، ولا

---

(1) المصدر نفسه، ص27 ـ 28.

سيما في زمن النسبيّة والتوصيف بالحد الأدنى أو الأكثر قرباً من الحقيقة والصدق، في زحمة ظهور الأنساق والنماذج المعرفيّة. فقد أصبح المنطق هو نفسه خاضعاً للعبة النَمْذَجة وليس متعالياً عليها؛ فأنّى له اليوم، القول: إنه صائنٌ للذهن عن الخطأ؟! وقبل الحديث عن الصدق، يجدر بنا أن نتساءل: كيف نعرف الصدق؟! ليس ثمة مفهوم نهائي وشمولي للصدق والحقيقة، بل هناك فقط مفهوم نسقي يغتذى على مسلّمات نسق ما أو نظريّة ما أو نموذج معرفي ما. إذن أيّ منطق يا ترى هو معيار العلم، كما يصفه أبو حامد الغزالي جرياً على المشهور من كلام القدامى؟ فهل الأمر يتعلق بمنطق واحد شامل وأبديّ، تتمتّع مبادئه وقواعده بالثبات والحقيقة المطلقة، أم أن الأمر يتعلّق اليوم بـ «منطقيات» أو «مناطق»، تخصّ كلّ علم بنحو منفصل ـ فتفقد شمولها وجامعيتها ـ، تقاس بالعلوم الخاصة بها وتوزن بها، بشكل يُصار فيه إلى القول بأنّ علاقة الموازنة والمعايرة بين المنطق والعلم هي علاقة جدلية متداخلة، حيث أصبح المنطق الخاص في حاجة إلى علمه؟ فهو بقدر ما يصون الفكر في نطاق العلم الخاص، من الوقوع في الخطأ، أيضاً، يصون العلم الخاص منطقه من الوقوع في الخطأ- فيفقد معياريته وموزونيته الطولية، ليصبح موزناً وموزوناً في آن واحد، على نحو تجادلي ـ. سوف يكون كلامنا من وجهة نظر التطوّر الطارئ على هذه الصنعة، مع الثورة الرياضيّة الحديثة وتراكم النظريّات والأنساق المعرفيّة، المنطقيّة والرياضيّة بمثابة تحصيل حاصل. ويكفي كإشارة إلى ذلك، أن المناطقة الحدثاء لم يعد في مُكْنتهم الحديث عن «منطق» بصيغة المفرد، طالما أن تعبيراً كهذا انقرض أو كاد ينقرض في المتداول بين أهل الصناعة. من هنا، فإنّ التعبير الأكثر دقة واحتراماً وتواضعاً، هو ذلك الذي يأتي في

صيغة الجمع، أي الـ «منطقيات» ـ les logiques ـ. لكن ما نقصده في ورقتنا، لا يدخل في حكم تحصيل حاصل، أعني ما يتصل برصد التطوّر المنطقي وكيفيّته ومظاهره في الفكر العربي والإسلامي قديماً وحديثاً. فلا يخفى أن هذه الحقبة التاريخية، أعني القرون الوسطى في المجال العربي والإسلامي، لم تُعط حقّها في تاريخ المعرفة الحديث الذي يرصد تحوّلات الفكر الإنسانيّ من عصوره القديمة حتّى يومنا هذا. وإذا كان مثل هذا النسيان والاختزال قد طاول أكثر العلوم تقدماً في زمانها في المجال العربي والإسلامي، فكيف تراه قابلاً بالتسليم بأنماط التطوّر الذي شهدته صناعة المنطق في المجال العربي والإسلامي؟!

القول المنطقيّ في الفكر العربيّ والإسلاميّ

ساد الاعتقاد عند طائفة من أهل النظر وشرذمة من المناطقة الحدثاء، بأنّ المنطق لم يشهد تطوراً حقيقياً، ولم تتحقّق ثوراته، إلّا في العصر الحديث. فقد شهد خلال القرنين 18 و19 ثورات كان من شأنها تقويض أكثر قواعده ومبادئه، كما دحضت كبرى ادعاءاته، بعدما خدشت في استقلاليته وشموليته، أو بتعبير أدق، بعدما قوضت تعاليه. فلا يخفى أن دعوى كهذه لم تعد مستساغة في أيامنا التي شهدت انبثاق أكثر الأنسقة المنطقية والرياضية تجاوزاً للحصرية المنطقية التقليدية. بل إن دعوى شمول وتعميم دقة الرياضيّات وصرامتها بعدما حلّت محلّ الرياضيّات، لم يعد يمثّل أكثر من مبالغة ديكارتية، ولا سيما بعدما أصاب الرياضيّات ما أصابها من عدوى الحصرية المنطقية التي أفضت بها إلى المصير نفسه، أي رياضيّات وليس رياضة مفردة، مثلما صار المنطق

منطقيات. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الثورة النسقية هي مصداق هذا الفقد للتعالي. فالمنطق والرياضيّات أنساق مغلقة على منظومة مبادئها وقواعدها وليست حاكمة على العلوم قاطبة. فبعدما كان المنطق هو الآلة العاصمة بلا منازع، غدا متعدّداً بعدد الصنعات التي تستدعيه وتستنجد به ويستنجد بها أيضاً. فقد أصبح مقيداً بأنماط العلوم وضرورات النماذج المعرفيّة، ولا سيما بعد أن أصبح يستنجد بالرياضيّات التي ظلّت حتّى حين، تستنجد به. ولا يخفى أنّ الرياضيّات كانت في حاجة دائمة إلى المنطق، لجهة الشمول المذكور. وقد تتبع مؤرّخو المنطق من أمثال روبير بلانشي منعطفات ومراحل هذا الانفصال الذي لم ينجز إلّا حديثاً وبصورة غير تامة، لا سيما ظهور جبر المنطق مع جورج بوول (1815 ـ 1864) واللوجيستيك مع جوتلوب فريج (1848 ـ 1925). ويجدر القول إنّ جبر المنطق هو مصداق لاستنجاد المنطق بالرياضيّات، وربما لهذا السبب تحديداً اعتبر منطقاً لها. لم يعد الأمر يتعلّق «بالأرغانون» المتعالي الشاملّ المستقل عن العلوم في علاقته الطولية بمبادئها، ما جعله يتبوأ مقعد العلّة الأولى في سلسلة المعرفة، ولا عاد الأمر يتعلّق بالأرغانون الجديد، مع فرنسيس بايكون، الذي نجح إلى حدّ ما في نزع الاستدامة والتماميّة عن المنطق الأرسطي، مع احتفاظه بالتعالي والشمول والاستقلالية عن العلوم في العلاقة الطولية[1]، لم يكن هذا النزع جذرياً، فتعيّن قبول كلامنا على وجه المسامحة. إنّ قيمة الأورغانون الجديد هو في نزعته الأداتية التي تجد مسوّغها الغائي في إرادة السيطرة على الطبيعة بالعلم الذي يتعيّن على المنهج الجديد مجاراته في هذا الرهان. ومن هنا

---

(1) روبير بلانشي، **المنطق وتاريخه**، ت.:د.خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، بلا تاريخ، ص236.

إعادة الاعتبار للاستقراء الذي لم يحظ بالأهمية نفسها عند أرسطو. وما عدا ذلك، يمكننا القول إن بيكون لم يكن إلّا واحداً ممن خرجوا من معطف أرسطو. وعلى كلّ حال هناك من فلاسفة العلم والمنطق من لهم رأي ببيكون لا يخلو من قسوة وتهوين. وقد تحدّث إميل بريهيه عن هذه النزعة التقليدية: «إن بيكون لم يعرف قط من عقل آخر غير ذلك العقل المجرّد والتصنيفي، المتوارث عن أرسطو والعرب والقديس توما الأكويني. وكان يجهل العقل الذي ألفاه ديكارت قيد العمل في الاختراع الرياضي»[1]. ومثل هذا تكرّر مع روبير بلانشي واصفاً منطق بيكون بالتقليد الذي يظهر في التبنّي الحرفي للأرغانون وعدم اجتراح جديد منطقي غير أرسطي سوى تبني المنهج نفسه مقلوباً. بل إنّ التهوين يبلغ نهايته مع كارل بوبر الذي اتهمه بالغرور والتناقض وما شابه. ومع ذلك كان له تأثير بارز في ميدان العلم الأوروبي. وهي الحقيقة التي اعترف بها حتّى نقّاده القساة، وفي طليعتهم كارل بوبر من المعاصرين. ـ قلنا إن بيكون استطاع نزع تمامية واستمرارية الأرغانون الأرسطي كما هو، بإدخال بُعدين، أحدهما ربط المنطق بالتصوّر الحديث للعلم في نزعته للسيطرة على الطبيعة، وهنا البُعد العملي والأداتي للمنطق البيكوني، وثانيهما توسيع العمل بالاستقراء على خلاف ما كان عليه المنطق الأرسطي. غير أن ذلك لم يغير من شمولهوهيمنته على العلوم، وهو ما عابه عليه البعض، «فلقد أخذ كلمة أورغانون بحرفيتها معتبراً المنهج كأداة يمكن انتقالها من يد إلى يد، ويمكن لاستعمالها أن يجعل العقول كافة شبه متساوية مثلما يسمح البيكار الجيد لإنسان غير ماهر بأن يرسم

(1) إميل بريهيه، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1983، ص36.

دائرة أصح من دائرة يرسمها بيده فنان ماهر»[1]. بل إنّ الأمر اليوم يتعلّق بعلم للمنطق، علم فقط، لا هو بالمتعالي ولا هو بالأشمل ولا بالمستقل في العلاقة الطولية. بمعنى آخر، لم يعد «أورغانونا»![2]. لقد بات المنطق أقلّ صرامة، بعدما فرضت عليه الأنساق الصورية الأكثر تعقيداً، مزيداً من الليونة. فبات أكثر عدداً ـ مناطق أو منطقيات ـ بعدما فرض عليه واقع تشعب العلوم، مزيداً من التخصّص والتقيّد مضاعفين[3].

أجل، كل هّذا واقع، لا غبار عليه. وهو نتيجة حتمية لثورات علميّة شملت كلّ قطاعات علوم الإنسان والمجتمع، كما شملت علوم الطبيعة والرياضيّات. لكن كلّ هذا لا يحجب عنا تلك الثورات الأولى التي حدثت في العالم الإسلامي، حيث لن يكون من الموضوعيّة في شيء القول إنّنا استلمنا المنطق الأرسطيّ عبر الترجمة، ثم سلّمناه إلى غيرنا من دون إضافة علميّة في مبادئه وقواعده وفلسفته مهما قلّ شأنها[4].

---

(1) **كارل بوبر، أسطورة الإطار**، تحرير مارك أ. نوترنو، ترجمة يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، أبريل/مايو 2003، عدد 292، الكويت ص226.

(2) ثمة خلاف حول مدى صحة ترتيب الرسائل المنطقيّة الأرسطيّة، هل الصحيح ما كان قد حصل في القرن الأول قبل الميلاد مع التلميذ الحادي عشر لأرسطو اندرونيكوس الرودسي أم في القرن الرابع على حد قول دي روس. وقد أكدت رسالة فورفوريوس عام 270 على أنّ هناك من لا يرون صحة الترتيب الموجود مابين المقولات و التوبيقا. وكيفما كان الأمر فإن ثمة من وضع الترتيب وأيضاً العنوان، أورغانون، وهو هنا يعني الوسيلة. انظر: روبير بلانشي، مصدر سابق، ص37.

(3) لقد ظهرت أنساق مرتبطة بمنطق اللغة والرياضيّات، بحيث لم يعد الحديث عن الصدق أو التناقض مطلقاً، بقدر ما أصبح مقيداً بشروط تداوليّة ونسقيّة. فهي أحكام نسبية تستند إلى قواعد النسق المرسوم. ولم يعد التناقض مشكلة في المنطق الذي تعرف واعتاد على أشكال عديدة من المفارقات، بل الأمر يتعلق اليوم بأنساق تتعرف بكونها غير قابلة للاستدلال بالشيء ونقيضه.

(4) مثل هذه الأحكام التعسفيّة شكلّت قاعدةً ما جادت به قريحة الاستشراق، حيث ما =

فالذي لا يخفى، أن رجالاً أمثال ابن سينا أو ابن رشد أو الخواجة نصير الدين الطوسي، كانوا هم سادة المنطق وروّاده في زمانهم. لم يكن ينازعهم في مكانتهم تلك نظير في كلّ حضارات الإنسان المعاصرة لهم. فهل مرّ المنطق، يا ترى، جامداً صامتاً، لم يتلبس بخروم واستدخالات وانتقادات عربيّة وإسلاميّة؟!

وبما أنّ مدار هذا الفصل، سيكون حول هذه المسألة، فلا بدّ من تحديد ثلاث صور من النقد:

- النقد الجوّاني.
- النقد البرّاني.
- الثورة التخصّصيّة.

1 ـ النقد الجوّاني

إنّ البحث في هذا الوجه يستدعي وجوهاً فرعيّة أخرى، يتعيّن

= ورد من إنصاف المنصفين منهم لم يمثل سوى الاستثناء. وقد بدا أن مراد المستشرق الكلاسيكي أن يقلّل من أهميّة الإضافات العلميّة العربيّة والإسلاميّة في الفلسفة والمنطق، حتى بدا لبعضهم أن العقل العربي قصاراه فهم أرسطو. وهي عبارة لصاحب الكوميديا الإلهية، تحكي عن أن روح التهوين من الإضافات العربيّة والاسلاميّة لعلوم الإنسان وللمعرفة الإنسانية، تقوم على فرية أن ما أبدعناه ما هو إلّا محض تقليد للعقل الأرسطي، الذي هو بالنتيجة عقل أوروبا. فهي بضاعتنا ردت إلينا. وما ابن رشد سوى ذلك العراب الذي انتقلت به تلك العلوم نفسها إلى الغرب. قيمة ابن رشد هنا في كونه الشارح الأكبر لأرسطو وليس الفيلسوف العربي والمسلم. وكان من الممكن جداً الإشارة إلى أن دانتي أبان عن روح عناد كبيرة في استهانته بالعقل العربي والإسلامي. فيكفيه وهو الرائد الكبير من رواد النهضة الأوررببة، أن رائعته التي بها اشتهر وبها اشتهرت النهضة الأدبيّة والفلسفيّة الإيطاليّة والأوروبية، الكوميديا الإلهيّة، إن هي إلّا تقليد لما جادت به قريحة الشاعر والفيلسوف العربي أبي العلاء المعري، في رائعة: رسالة الغفران. فهل يقال، إنّ قصارى ما بلغه العقل الأوروبي أن فهم أبا العلاء المعري؟.

الوقوف عندها استكمالاً لكلّ اللحاظات واستجماعاً لكامل الحيثيّات. فنقسم النقد الجوّاني إلى قسمين:

أحدهما: ما كان من إبداع القدامى. ومثالنا على ذلك، المرسي والمهذب الأكبر لهذه الصناعة في تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ألا وهو الشيخ الرئيس ابن سينا.

ثانيهما: ما كان من إبداع المحدثين والمعاصرين، ومثالنا الأبرز على ذلك، العالم الجليل والمفكّر القدير الشهيد السيد محمد باقر الصدر.

ولعلّ الجامع بين الشخصين هو كونهما:

- يتتميان معاً إلى المدرسة العقلانيّة والمنطقية. فهما إذن، ليسا خصمين للصناعة.

- قاما بنقد منطقي من داخل الصناعة قصد تطوير بعد الآراء المنطقية في محلّها، سواء بصورة غير شاملة وغير جذرية ـ ابن سينا مثالاً ـ أو بصورة جذرية تستهدف الاستقلال بنسق منطقي مختلف ـ السيد باقر الصدر مثالاً ـ. وكلّ ذلك حدث من داخل الصناعة لا من خارجها، قصد تعضيدها لا بغية تخريبها. ويجمع بينهما كون القدامى من خصوم المنطق لم يلتفتوا إلى بعض من آراء بن سينا النقدية للمنطق، مثلما تجاهل قطاع كبير من المناطقة الجدد تلك الآراء الجديدة في المنطق، كما أرسى مبادئها السيد باقر الصدر. وهو ما نسميه بنزعة التنكّر ومنطق «الهدر» الذي يجعل جهوداً وطاقات كبرى يُهدر حقّها في مجالنا العربي والإسلامي، إذ تمرّ آثارهم بصمت، فلا تجد من أهل النظر من يقف أو يعترف بالقيمة المضافة التي جاءت بها آراء من ذاك القبيل.

1 ـ 1 ـ في النقد الجوّاني قديماً: الشيخ الرئيس مثالاً

لم يتلقَّ الشيخ الرئيس ابن سينا منقوله المنطقي كما هو، من دون إضافة رأي وإعمال نظر. وهي الدعوة التي اتهم بها قديماً من قبل خصومه ـ كابن تيمية ـ أو ما كان من آراء بعض المستشرقين الذين لم يروا في ذلك، سوى إرث أرسطي خالص[1]. فإمّا أنّه كان ناقلا للأرغانون الأرسطي أو شارحاً له، فلا خدش في مسعى كهذا، إن كان الأمر يتعلّق بصناعة قائمة بذاتها، يتعيّن الأنس بها قبل تحصيل ملكة نقدها. وهي قبل ذلك كلّه، جديدة جدة كاملة على المجال الذي دخلته، مجالاً لم يكن النظم شأناً له حينئذٍ كما كان بادياً في الحضارات والمدنيّات الأخرى. ولا حاجة للإطناب في ما كان عليه الوضع العربي قبل ورود هؤلاء الشراح. فكلّ ما ينبغي قوله، إنّ اللحظة السينوية بهذا المعنى هي لحظة تاريخية تأسيسية مهمة، جعلت المجال العربي والإسلامي يستدخل أحد أهم فروع المعرفة والوصول بها إلى أعلى مستويات الاستيعاب. ولا يخفى أن لا نقد مستغنٍ عن الاستيعاب. وما كان لنقاد المنطق الذين وردوا بعد ذلك أن يقولوا ما قالوه في حقّ هذه الصنعة، لولا أنهم أنصتوا للدرس الأرسطي مقدماً من قبل كبير شرّاحه المنطقيين وأوائلهم. غير أنّ الأمر لا ينتهي إلى هنا، إذ إنّ للشيخ الرئيس توضيحات ونظرات ونكات ومخالفات في طيّ مقالاته التي قد تبدو للبعض مجرد شروح مكرورة للمتن الأرسطي. وهي مخالفات تميّز بها

---

(1) هذه أحكام اختزاليّة، لا تقدم الصورة الحقيقيّة عن تاريخ تطوّر المعرفة العربية والإنسانية. أحكام تحاول إنكار كلّ هذا الجهد الحضاري للفلاسفة المسلمين. فلقد ظلّ شبح ابن سينا مخيماً على أوروبا السكولاستيكية فلسفياً، وعلى أوروبا القرن السابع عشر طبياً.

الشارح عن الماتن، إما تغييراً للمعنى أو تعميقاً له وإبرازاً لما لم يبرز من حيثيّاته ووجوهه. وقد ظهر بها مهذب المنطق صاحب موهبة ومقدرة نادرة على حسن التبليغ والاستشكال، ما جعل المنطق في نسخته السينويّة أكثر نصاعة وكمالاً. ولم يكن من المعقول أن يطلب من ابن سينا، إحداث نقلة جذريّة في المنطق، ما دام مجال الاستقبال لم تكتمل لديه شرائط استيعاب وتقبل نقلة من هذا القبيل، من دون أن ترسخ الصنعة في المجال وتستدمج في خارطة المتداول من صنائع العمران. وما كان لأمر كهذا أن يحدث بهذه السرعة والتماميّة حتّى العصر الحديث، بل وقروناً بعدما تمكّن المنطق من إحراز استقلاله عن الفلسفة، واستقلال الرياضيات. أي، بعدما أصبح أيّ تطوّر جذريّ وجادّ في المنطق، لا يجدي شيئاً، بما أنّه لم يعد يتحكّم بالنسق على النحو التام كما مضى، ولا أثر لذلك ـ إن حدث ـ على مجمل البناء الفلسفي الذي يؤطّره. وبالتالي، فإنّ تطوراً كهذا لن يجدي علوم الإنسان، فضلاً عن أنّه لا يعدو كونه تطوّراً مغشوشاً، ما دام لم يتجاوز حدّ تشعيب وتفريع المسائل ومراكمة الاستشكالات والفرضيات بصورة لا تجعل التقدّم جملة الحلول المتراكمة، بقدر ما أصبح تطوّراً ينبني على مراكمة إشكاليّات وفرضيّات نظريّة، بلا حلول حاسمة. لقد غدا عنوان أيّ تطوّر ممكن يتميّز بعدد الاستشكالات النظرية المطروحة، وبالقدرة على جعل عمليّة الحسم هي الأبعد من الوارد في ذهن المنطقي. إنّ الحلول المعلّقة أمارة على تطوّر المنطق. ومثل هذا التطوّر النظري، الذي وسع من مفهوم الصدق إلى حدّ إيصاله إلى مستوى تساوي الأدلّة ونسبية الحقائق، هو مسامحة أكثر مما هو حقيقة حاكية عن واقع ما يجري في الخارج. الواقع أنّ كلّ تطوّر مزعوم من هذا القبيل، هو بمثابة

متاهة أخرى مضافة إلى المنطق. بل، ومأزق جديد يُضاف إلى سلسلة مآزقه. سنتحدث إذن، عن بروز أنساق متغايرة أشبه ما تكون بمدن محروسة ومحاطة بأسوار منيعة، وليست تطوّراً طولياً ناسخاً لما قبله. فهذا ممكن وقد حصل بالفعل؛ لكنها تظل جميعها أنساقاً زادت في تتويه المنطق لمصلحة أنساق منطقية مغايرة. يظل كلّ نسق معتور في قبال ما هو أعلى منه. تطور المنطق، هو تراكم أنساق منطقية واتّساع مداركها عرضاً لا طولاً. إنّ أهم إنجاز قدّمته الثورات المنطقية الحديثة، أنّها جعلت المنطق أبعد من أن يكون ميزاناً خارج النسق المحدد للنمط المعرفي، ما جعل الأمر في المحصلة مجرّد كاشف عن وضعيّة جديدة للمنطق، يتنزل بموجبها منزلة موضوع ميتا ـ لغة (meta-language) ـ، كاشفاً بدوره عن مآزقه ضمن هذا الحطام من الأنساق الممكنة، وليس ضمن النسق الواحد المغلق. وكأنساق تتطلّب لغة واصفة توزن بها، وتبرز من خلالها، قبل أن تكون هي نفسها موازين للعلوم. فالأمر في نهاية المطاف هو أقرب إلى تكافؤ الحجج وتساويها. وهذا ما ستظهره نظرية «الصدق» ومفهوم «التشارطيّة» عند تارسكي[1]، وسيعضده بشكل من الأشكال، كارل بوبر[2]. تلك كانت قصة التطوّر الحديث في المنطق، الذي ظلّ همه منحصراً في عملية الالتفاف على اليقين أكثر من

---

(1) تجاوز تارسكي التصوّر الأرسطي للصدق، فقيّد إطلاقه بجملة من الشروط المفروض تصورها حتى تكون قضية ما صادقة بالفعل. وهو ما سمّي بنموذج الصدق، يرمز إليه بـ(ص). وتصاغ على الشكل التالي: (ص) «با» إذا وفقط إذا «ب». الصورة التشارطيّة أعلاه، مكنت تارسكي من الاحتراز بالتشارط النسبي عن مفهوم المطابقة العام. فليس القصد هنا البحث في المطابقة، بل البحث يتّجه إلى ضمان الحكم بالصدق على نحو محدّد.

(2) انظر: كارل بوبر، **أسطورة الإطار**، مصدر سابق.

أيّ وقت مضى. لكن العصر الذي وجد فيه الشيخ الرئيس، لم يكن مؤهلاً لاستقبال أيّ ثورة على الأرغانون الأرسطي. وذلك لأسباب يمكننا سرد بعض منها، مما هو قريب من لحاظنا:

1 ـ الدعوة إلى إحداث انقلاب في المنطق قبل رسوخ الصنعة، هي من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

2 ـ إنّ موقعيّة المنطق في معمار المعرفة، كانت من الشدّة والتماسك بحيث إنّ أدنى خرم في مبادئ المنطق كان من شأنه رج البنى رأساً، مما لم يكن في وسع الاجتماع المعرفي تحمله عصرئذٍ. ليس ذلك لشمولية حكومة المنطق على بقيّة ميادين المعرفة، بل لرسوخ الاعتقاد بأن العقلي إذا انكشف، فلا يضادّه ما كان معقولاً عرفاً في الواقع الخارجي قبل ذاك الانكشاف، إلّا عناداً. وهذا هو سر قوة البرهان المنطقي حينئذ في موارد الحجاج.

لقد ساد الاعتقاد بأن سبيل المعرفة هو البناء المنطقي والعقلي، وليس ثمة طريق آخر غير التوسّل بالعلم الحضوريّ. بل حتّى في دائرة العرفان، كان الاحتجاج على صدق دعوى معارفه تتمّ بالبيان وبالبرهان، كما فعل ابن عربي، وكما ادّعى صدر المتألّهين الشيرازي. فلئن تراءى لهذا النفر من الإشراقيّين جرأة على تجاوز مبادئ المنطق أو وعدم التقيد بالسير المنطقي لتحصيل العلم بالمجهولات، فإنهم لم يجرؤوا الجرأة نفسها على تقديم ما توصّلوا إليه من غير طريق البرهان إلّا بالبرهان. فتحصل أنّ النمط المعرفي السائد قصاراه أن يتجاوز المنطق في جهة الوصول لا في جهة الإثبات والاستدلال.

3 ـ إنّ المعرفة، كانت جادة في انبنائها على الأُسس المنطقيّة يومئذٍ.

وإنّ أيّ تغيّر فجائي وجذري من شأنه خلق اهتزازات كبيرة لا تطاق، تتطلّب إعادة البناء بصورة جذريّة، أي سيتعدّى تداعي المنطق إلى بقيّة الصناعات الأخرى تباعا. لا، بل إلى بقيّة العمران القائم على هذا النمط من النظم الأشمل للعلوم والصناعات، وليس الأمر مماثلاً للعصر الحديث، حيث أي رجّة في أُسس المنطق لن تحدث أضراراً كبيرة وكارثية على المعرفة، من حيث إن المنطق أصبح مهمشاً ولا يشكل معياراً للعلوم كما كان شأنه سابقاً.

4 ـ إن تداعي المنطق يومئذٍ كان من شأنه التأثير على النمط برمّته فكان الأمر على عكس ما هو عليه في أيامنا، يتطلّب حسماً في النتائج البديلة. فالنمط المهيمن حينها لا يسمح بأن تفجّر إشكاليّة المنطق لمصلحة ضرب من العمائية المتسيّبة التي يتحمّلها النمط المعاصر، الذي يقوم على معايير وقواعد في الفكر، قاطعة مع المنطق ولا تتأثّر به.

ومع ذلك لا ننسى أنّ الشيخ الرئيس كان قد تبنّى منتهى ما بلغه عصره في هذه الصنعة، حتّى وإن ظهر طول المدّةِ الفاصلة بين واضع الأرغانون وعصر ابن سينا، إذا ما قيس بالفاصل الزمني الذي قطعته الثورات المنطقية في العصر الحديث.

ويجدر القول هنا إنّ عمق الثورات المعرفيّة الحديثة ليس راجعاً إلى ثورات في مسائل العلوم وفروع الصنائع ـ فمثل هذا حدث دائماً منذ فجر التاريخ، وإن ببطء لا يلحظ ـ بل إنما عمق هذه الثورات راجع إلى التحوّلات والانقلابات الحاصلة في النمط المعرفي أو النموذج المعرفي

الكلّي. إنّ المناطقة وخصومهم كانوا جميعاً محكومين بنمط معرفي واحد، مهما تنازعوا حول آراء معينة أو فروع محدّدة. وبما أنّ النمط المعرفي السائد زمان الشيخ الرئيس لم يكن في وارد تحقيق انقلاب في النموذج المعرفي، فإنّه لا جدوى من ترقّب ثورة جذريّة كبرى على الأرغانون الأرسطي، الذي لم يكن قد وطّد أركانه بعد في التربة المعرفيّة العربية الممتنعة على النظم. فثورة من هذا القبيل لو أنّها حدثت فعلاً، فسيكون ذلك عنواناً لموقف رفضوي غير حضاري ولا ينطلق من مناخ تقدّم العمران. وهذا ما حدث مع خصوم المنطق الذين ثاروا في وجهه ولم يثوروا من داخله، وهو ما كان حقيق بمن يروم التقدّم بالصنعة لا تقويضها كما سنرى.

إنّ النمط المعرفي السائد حينئذٍ، والأرغانون الأرسطي نفسه، كان أكثر توافقاً مع عموم المبنى الفلسفي. بل إنّ الحضارة العربية والإسلامية كانت متقدّمة بالجملة على غيرها، منتجة لا تحس بإعاقة ولا باستنفاد المنطق لأغراضه. نعم، إن ابن تيمية مثلاً، كان قد أشار إلى أنّ العلوم البحتة لم تكن في حاجة إلى منطق، كالطب. وذلك في إشارة تدل على نوع من الاستقلالية المبكرة لهذه العلوم عن المنطق. مثل هذا يصحّ من جانب؛ لكنه مغالط من جوانب أخرى. فأما الوجه الذي منه يصحّ، فكون هذه الدعوى تلتقي مع مزاعم الكثير من المعاصرين، بل هي دعوى العصر بلا جدال. هذا التناظر السطحيّ في تصويب هذا الموقف التيمي، والذي تنهض به قراءة شرذمة من الحدثاء بأثر رجعي، هو من غير شكّ نزعة تأويلية تستبعد التاريخ وتعالج النصوص والشخوص خارج أطرها المعرفيّة والتاريخيّة. ونشير هنا إلى ابن تيميّة الذي أدرج الرياضيّات في مثاله ذاك، مع أن صلة المنطق بالرياضيات والفلسفة، كانت على توافق

بالغ. ثم إن ابن تيمية تناسى، أن ابن سينا نفسه كان طبيباً تجريبياً بارعاً، ولم يجد حرجاً في مزاوجته بين الطب والمنطق والفلسفة. بل لعلّه وجد من التوافق العجيب في ذلك ما جعله يعنون موسوعته الطبية بما يشدّ الأنظار إلى المنطق كما عَنْوَن موسوعته المنطقية بما يشدّ الأنظار إلى الطب. فسمّى كتابه المنطقي بالشفاء، وسمّى كتابه الطبي بالقانون. وهذا إن دلّ، فإنما يدلّ ـ مع فرض حصول ذهول وغفلة في المقام نستبعدهما ـ على أنّ الشيخ الرئيس كان يعيش هذا التداخل الكبير بين العلوم. لم يكن المنطق الأرسطي محلّ تهوين حقيقي كما حصل بعد ذلك بقرون عديدة، بل إن هذا النسق ظلّ مهيمناً حتّى العصر الحديث، أي أنّ النهضة الأوروبيّة لم تتخذ موقفاً جذرياً من المنطق في ثوبه القديم. بل إن دعوة فرنسيس بيكون الرائدة، في الأورغانون الجديد، أعطت فرصة أكبر لتطبيق الاستقراء، بعدما كان أرسطو قد استبعده في منطقة الصُوَري. وذلك قبل أن تثور ثائرة خصوم المنطق في نسخته الأرسطيّة الصوريّة أو في نسخته البيكونيّة الجديدة، للنيل من الاستقراء نفسه والتشكيك في حجيته. وأما موقفهم من صُوَريته، كما وضع اليد على مأزقها ديكارت ونظراؤه، فذلك مما أدركه ابن سينا وغيره من المناطقة المسلمين، لما أدركوا أن وظيفته، هي في المادة والصورة المجرّدتين وليست في إنتاج المعرفة. وقد كانوا تجريّبيين إلى حدّ ما؛ لأنهم كانوا أطباء أيضاً. علينا أن نؤكّد تباعاً، أنّ الثورات المنطقية الحديثة، وإن كانت تجاري المتحوّل البنيوي للنمط المعرفي، إضافة إلى عدم جدواها، أصبحت على هامش المعمار المعرفي الذي بات العلم والتجربة هما مناط تقلّباته وتحوّلاته، ما جعلنا نؤكّد بعد ذلك على كون التعبير بالتطوّر فيه مسامحة. أجل، بالإضافة إلى ذلك، فقد حان الوقت للتأكيد على مسامحة أخرى؛ ألا

وهي أنّه ليس بمقدورنا هدم النسق الأرسطي ـ الذي بدت أطيافه مخيمة على عصور معرفيّة مختلفة، ولا يزال أرسطو حاضراً في عصرنا بشكل من الأشكال، أكثر من بعض المذاهب الحديثة التي سرعان ما انقرضت. والواقع أن حضور أطيافه في عالم المعرفة المعاصرة أقوى من أطياف ماركس ونظرائه، ممن كان لهم أثر على الفكر الحديث: إنها حقاً مفارقة! ـ وذلك لكمال مطالبه في الجملة. بل إنها ثورات لم تفعل أكثر من فتح المجال لانبثاق منطقيات جديدة. ومن هنا بات لزاماً أن نقول: إنّ الثورات المنطقية الحديثة ليس ثورات على المنطق الأرسطي، بل هي ثورات خارج النسق الأرسطي: صيحات على الهامش. فلا وجود لثورات على المنطق أو أنساقه الممكنة، بل قصارى ما هنالك، إنتاج واكتشاف أنساق جديدة. إن أرسطو لم يمت، بل كلّ ما هنالك أن مناطقة جدد زاحموه الوجود، وما فتئوا يطالبونه بالشراكة وتوزيع السلط المعرفيّة. إننا نعيش عصر «بلقنة» النماذج المعرفيّة. وبعدما أدركنا سر هذه المسامحات الثلاث: التقدّم ـ الاستقلال ـ الثورة، لنا إذ ذاك، أن نقرر اللاءات الثلاث:

- لا تقدم حقيقياً في المنطق، ما دامت صورة هذا التقدم استشكاليّة بحتة. فمقياس التقدّم يتجلّى في ما يحرزه التقدّم من حلول حاسمة. وقد ظهر أن الفرار من الحلول الحاسمة، غدا قاعدة التطوّر والتقدّم في المنطق الحديث.
- لا استقلال حقيقياً للمنطق، بل إنّ العلوم هي التي استقلّت عن مشموليته وتعاليه، بعدما حاصرته تشعبات العلوم وتطوّرها ضمن سلسلة من القيود.
- لا ثورة حقيقية على المنطق، بل ثمة فقط صيحات خارج النسق طلباً لأنساق جديدة.

في ضوء هذا المعطى، يتعيّن فهم أهمية الموروث المنطقي السينوي، وفي ضوئه تصبح تلك الآراء النقدّية السينويّة مهمّة مهما بدت للباحث ضئيلة أو محصورة أو ملتبسة. لقد ألّف ابن سينا ثلاثة من أهم المصنفات المنطقية. واعتبر البعض كتاب «الشفاء» مكملاً لمنطق المشرقين، وكذا «النجاة» مكملاً لهذا الأخير. وإذا كان يحكي عن أتباعه لأرسطو ويمنحه كثيراً من التبجيل والمدح، فذلك نابع من إعجابه وتواضعه، الذي لم يمنعه من إمعان النظر في مطالب المنطق، إلى الحد الذي خالف فيه الأوائل بمن فيهم أرسطو نفسه. وإذا كان أرسطو قد سمّى منطقه الأرغانون، أي الآلة، فإنّ ابن سينا وصفه بالنهج. فقد سمّى أبواب المنطق من إشاراته بالنهج، بينما سمّى أبواب الطبيعيات والرياضيات من المصنف نفسه، بالنمط. وقد علّل الخواجة الطوسي في الشرح هذا الاختيار، انطلاقاً من معنى النهج الذي يفيد الطريق الواضح، والنمط الذي يفيد معنى البسط، حسب الفاضل الشارح، كما أحال عليه الطوسي. ثم يشرح ذلك قائلاً: «وإنما وسم أبواب المنطق بالنهج، وأبواب هذين العلمين بالنمط، لأن المنطق علم يتوصّل منه إلى سائر العلوم فكانت أبوابه نهجاً»[1]. ويكفي بعض الآراء السينوية دليلاً على حضور ذلك الحسّ النقدي الذي جعله ينفرد بكثير من الآراء، كما نلاحظ من قوله: «ولا تلتفت إلى ما يقال من أن البرهانيّة واجبة والجدليّة ممكنة أكثرية والخطابية ممكنة ومساوية، لا ميل فيها وندرة، والشعرية كاذبة ممتنعة. فليس الاعتبار بذلك، ولا أشار إليه صاحب المنطق»[2]. ومثل هذا قوله: «والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في

---

(1) **الإشارات والتنبيهات**، ط1، نشر البلاغة، قم، ج2، ص2.

(2) المصدر نفسه ص286.

أمثلتهم واستعمالاتهم أن يصالحونا على هذا وبيان هذا فيه طول»[1].

ومثاله أيضاً قوله: «ولا تلتفت إلى ما قاله صاحب إيساغوجي في باب الجنس بالنوع»[2].

فمَن تتبع آراء ابن سينا المنطقية يقف على عينات كثيرة من موارد مخالفته للأوائل ولصاحب المنطق تحديداً، ما يؤكّد على أنّ ابن سينا لم يكن مقلّداً كما تراءى لبعض خصومه، بل كان على بصيرة مما استدمجه من آراء منطقية، ماحضاً إياها بالتأمل والنظر. فلعلّه إذ ذاك من الأهمية بمكان، لو بحثنا في مواقع هذا الخلاف والتفرد بآراء ابن سينا. وهو مما لا يتّسع له المقام، لذا، تكفي في ذلك الإشارة.

1 ـ 2: النقد الجوّاني الحديث؛ السيد محمد باقر الصدر مثالاً

لا ينبغي ها هنا الإطناب في عرض تفاصيل القيمة المضافة التي شهدها الدرس المنطقي الحديث على يد أحد أبرز رجالاته المعاصرين: الشهيد الصدر. فهي مدرسة قائمة تتطلّب وقفة خاصة لا يتّسع لها المقام. إلّا أنّه لا يخفى أن نظرية الشهيد الصدر المنطقية، كانت قد دخلت النقد المنطقي من أكثر أبوابه إشكالاً وتعقيداً، أي الاستقراء. لقد استدمج السيد الصدر المآزق المزمنة كلّها التي عاناها النسق المنطقي الأرسطي. وبدا ذلك واضحاً من جملة النتائج التي توصل إليها في نهاية المطاف. ولا شكّ في أنّ الحديث عن النسق هنا له مبرّر. فالسيد الصدر كان قد أدرك أهمية ما أشرنا إليه سابقاً، أي أنّ نقداً حقيقياً للمنطق

(1) المصدر نفسه، ص191.

(2) المصدر نفسه، ص111.

الصُوَرّي، لا يمكن أن يكون إلّا عبر الانتقال رأساً إلى نسق منطقي مختلف، يُعاد بناء أُسسه من جديد. وهو دخل مغامرة النقد المنطقي من أعلى مستوى، ما جعله في مقام كبار مناطقة عصرنا الحديث عن جدارة واستحقاق، وذلك لما سنختصره في النقاط التالية:

1 ـ إنّ السيد الصدر، يدّعي، قولاً وفعلاً، أنّه سوف يعالج ما لم يعالجه المناطقة منذ أرسطو[1].

2 ـ وبالفعل، لقد أتى بنتائج تفترق عن الأرسطيّة الجامحة في صوريّتها وإطلاقها، وعن المنطق الحديث الجامح في تسيباته العمائية ونكران اليقين.

3 ـ عملياً، استند السيد الصدر إلى علم إسلامي محض، هو علم أصول الفقه. فقد أبرز المعاني العظمى التي تقف وراء العلم الإجمالي ومفهوم القطع والظن، كما انتهت إليهما مدرسة الشيخ مرتضى الأنصاري في علم أصول الفقه. محيياً ذلك النقاش، باعثاً فيه روحاً جديدة أثبتت قيمته وجدواه، بعدما ساد الظن بأن ذلك لم يعد يمثل سوى مجرّد تراث. وهذا يعني أن قوة النظريّة الصدريّة تستند إلى هذا العقل التركيبي الكبير، وأيضاً قدرة هائلة في استنزاف كلّ معطيات التفكير العقلاني الذي بناه العرب والمسلمون عبر قرون من الزمان.

4 ـ عالج السيد الصدر مشكلة الاستقراء، بعدما أتعبت كبار المناطقة

---

(1) معالجة السيّد الصدر لمشكلة الاستقراء، تبدأ من أرسطو، حتى برتراند راسل. .وقد بدا أن السيد الصدر لم يقتنع بكل المعالجات السابقة في تفسير الدليل الاستقرائي، ما أدّى به إلى اجتراح أُسس جديدة للمعرفة، بها يتقوم مذهبه الجديد الموسوم بالمذهب الذاتي في المعرفة. وهذا حاصل إثباته قولاً وفعلاً فرادة معالجته للدليل الاستقرائي.

والرياضيين الحدثاء. مُنازلاً كبارهم، نظير برتراند راسل، وجون ستيوارت ميل[1].

5 ـ خرج السيد الصدر بنظريّة في اليقين، لا تنفيه مطلقاً لمصلحة القول بتكافؤ الأدلة، ولا تؤكده تأكيداً حصرياً ثابتاً لمصلحة القول باليقين الأتمّ. بل لقد انتهى إلى إقرار صورة لليقين، لا هي باليقين المنطقي، ولا باليقين الموضوعي، بل هي شكل آخر من اليقين قابل للتفاوت اشتداداً وتضعفاً: اليقين الذاتي الذي يقابل الشك[2]، فعد من اليقين ما كان من جنس الاحتمال الشديد. وبناء على مدرك المتداول في المعاقلات العرفية، فإنّ الاحتمال قد يشتدّ إلى درجة تبدو النسبة الضئيلة المتبقية مهملة، فلا يبقى أي حرج في الإغضاء عنها أو إسقاطها. والواقع أنّ النظرة المثالية للمعرفة من شأنها أن تتحدّث عن اليقين المطلق المنطقي أو الموضوعي الذي لن تبقى معه ذرة احتمال مهما قلّ شأنه. وهذه النظرة هي نفسها أزمة المنطق الصوري الذي لم يدخل في الاعتبار سوى التوالد الموضوعي للمعرفة، غير آبه بالمرحلة الثانية المقيدة بشرائط وخصوصيات التوالد الذاتي للمعرفة. غير أنّ النظريّة الصدريّة هي بحق، نظريّة واقعيّة من

---

(1) يقول بوانكاريه، وهو أحد الرياضيّين وفلاسفة العلم الحدثاء: «لا أريد أن أبحث في أسس الاستقراء، فأنا أعرف جيداً أنني لن أنجح في هذا، وأن صعوبة تعليل هذا المبدأ لا توازيها إلاّ صعوبة التخلّي عنه». هنري بوانكاريه: قيمة العلم، ترجمة الميلودي شغموم، ط1، دار التنوير، بيروت، ص165.

(2) يعرفه السيد الصدر: «وهكذا نعرف: أنّ اليقين الموضوعي له طابع موضوعي مستقلّ عن الحالة النفسيّة والمحتوى السيكولوجي الذي يعيشه هذا الإنسان أو ذاك فعلاً. وأما اليقين الذاتي فهو يمثّل الجانب السيكولوجي من المعرفة»، السيد باقر الصدر، الأُسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت 1990، ص326.

حيث هي ذاتية وسيكولوجيّة. من هنا جاء حديثه عن اليقين الموضوعي واليقين الذاتي. فالمذهب الذاتي للمعرفة، لم ينهض هنا على مقايسات الذاتيّة الكانطيّة الجاحدة بالنومين والمتعالي، ولا هي باركليّة نافية للموضوع الخارجي أصلاً. بل لقد جاءت نظرية تعادلية، بناءً على ما توصل إليه العقل الأصولي ـ أصول الفقه ـ العملي، وتحديداً مع مذهب الشيخ الأنصاري في مفهوم الظن والقطع والعلم، الإجمالي، كما ذكرنا. ما جعلها أكثر واقعية وعملية، لا تنزلق إلى حدود استحالة العلم أو عدم إدراك الشيء في ذاته أو عدم العلم بالمتعالي.

لقد جعل السيد الصدر نظريته، مقدمة لإثبات التعالي عبر دليل الاستقراء، وبالتأكيد، في ضوء مذهبه الذاتي في المعرفة. ومع ذلك ـ ومما يدعو للأسف ـ فإن أطروحة الصدر المنطقية، لم تجد في المجال العربي والإسلامي من يمنحها العناية ويفتح حولها ورش عمل تخصصي ـ وليس مجرّد ورش دعائيّة أو احتفاليّة ـ ، وعرضها على الفكر الإنسانيّ. مثل هذا لم يحدث للأسف الشديد. وإذا حدث، فهو لا يبرح الدوائر المقربة من العارفين بالتراث العلمي الصدري[1].

لقد قام هذا الأخير بإنشاء نسق جديد، يتمتع بنزعة عملية ومرونة

(1) من المؤسف جداً أن يأخذ الاحتفاء بالأطروحة الصدريّة في المعرفة طابعاً احتفالياً بين أتباعه ومريديه. والحق أنّ الأفق الرحب لهذه الأطروحة يتعدّى إلى الدورة العالمية، ما يؤكّد على أن المطلوب هو فتح أوراش علميّة تخصّصيّة، لمواصلة المعالجة الصدريّة لمسألة المعرفة، وأيضاً فتح المجال لمزيد من التجاوز وفتح آفاق جديدة أمام الفكر العربي والإسلامي والإنساني عموماً.

عالية، فكان أكثر قدرة على حلّ مشكلة المعرفة والاستقراء. بل لقد جاءت محاولته منسجمة مع روح العصر الذي انتهى إلى جعل أيّ تقدّم في المنطق، لا معنى له إلّا بإنشاء نسق خاص ـ وقد فعل ذلك من خلال المذهب الذاتي للمعرفة- وأيضاً، التخفيف من حدّة وصُوَريّة المنطق في منزعه الأرسطي وإكسابه مرونة أكبر، تحقّق معها بعدان، بهما تتقوم وجهة الفكر المعاصر؛ أعني البراغماتيّة والتسامح. فأمّا البعد الأول ـ فمن حيث ما يرمز إليه من مبدإ الفعل والمنفعة، فإنّ الأخذ باليقين الذاتي هو أكثر تحريراً للعمل وأكثر واقعية من الانهمام باليقين الموضوعي أو المنطقي المستحيلين في مقام الإجمال. وأما البُعد الثاني، فإن من شأن المرونة في مفهوم الاحتمال أو الظن أو اليقين أن تحول دون وضع سقوف نهائية للمعرفة أو الاكتفاء بالرأي الواحد. ولا ريب في أنّ المراتب التي تتحرك فيها الظنون، تجعل الفكر نفسه يجدّد علاقته بنتائجه، متى ما حدث تطور في مراتب الظنّ. ثم إنّ الحديث عن اليقين بحسب هذا المذهب الذاتي في المعرفة، من شأنه أن يخرم اليقين الواحد الأوحد، فثمة درجات من اليقين بعدد أنفس الموقنين.

النقد البرّاني

لقد كان من المفترض تفريع الحديث في هذا الجانب أيضاً إلى وجهين: نقد برّاني قديم وآخر حديث على طريقتنا في ما سبق. لكننا لم نجد من نقّاد المنطق من غير المنطقيين، من أتى بما لم يأتِ به الأقدمون. وإذا أتى به جاء تقليداً ساذجاً بمهارة دنيا. من هنا سوف نكتفي بوجه واحد في محلّ حديثنا عن النقد البرّاني للمنطق. لكن يجدر بنا ضرب أمثلة عن هذا النوع من الانتقادات الموجهة للمنطق من

خارجه، والتي قد تصدر عن مواقع متعدّدة، إما عن أهل عرفان وكلام أو أهل فقه وحديث. وقبل ذلك لا بدّ من توطئة:

نقصد بالنقد البّراني مجمل الآراء المناهضة للمنطق، الواقعة خارج الصناعة وأهلها، كالآراء التي نجدها في نصوص بعض الأخبارية والفقهاء. ولعلّه من الأهمية بمكان التوقف عند هذه الآراء والمرجعيّات الأيديولوجيّة، والأسباب الاجتماعيّة أو النفسيّة أو الثقافيّة أو المعرفيّة التي قامت على خلفيتها ظاهرة نقض المنطق في التراث العربي والإسلامي. على هذا الاعتبار يتعيّن التمييز بين نقض وآخر: دوافعه، آلياته، غاياته... كما نقصد بالمرجعيات الأيديولوجية، تلك الآراء والأطر المذهبيّة التي تحيط نفسها بأسيجة من الأفكار التي من شأنها صدّ أيّ صنعة منظومة وأيّ أداة تمكّن صاحبها من دربة الحجاج، وتضع بين يديه أدوات لإحراز الصدق وصون الفكر من ضروب الخطأ. إنها أطر تتوفر على عدد من البداهات المغشوشة القائمة على طرائق معرفيّة، ليست شاملة أو عامّة، بحيث تشمل ما دون المجال الخاص، ولا تقبل بالنقاش الحر. وقد شهد التاريخ الإسلامي أشكالاً من الظواهر الرفضوية الصادرة عن خصوم المنطق؛ لأنها ترفض أصل السؤال والتساؤل. وأما الموانع الاجتماعية، فإنّ المنطق كان دائماً في هذه العصور، صنعة للخاصة لا للعامّة. بسبب ما يتطلّبه أمر تحصيله من تفرّغ وانقطاع ومتابعة لا يشوبها إهمال. وأما الثقافي، فإن خصوم المنطق كانوا في الأغلب ينحدرون من ثقافات بعيدة عن ثقافة النظم ومذاق الصناع وتقاليد التدوين. هكذا نفهم الفارق بين ابن تيمية الحراني العربي الذي رفض المنطق ضمن ما رفضه من صناعات أخرى، وبين الغزالي الذي نقض على الفلاسفة من دون أن يتعدى إلى المنطق الذي أشاد به كصنعة علميّة

اعتبرها معيار العلم، وصنف فيها ما جعله من أهل الصناعة المنطقية. وأما النفسية، فراجعة إلى التركيب الذهني والنفسي للمتلقي، ولها صلة بوضعه الاجتماعي وطبيعته المزاجية والبيئة والمحيط والتربية وما دون ذلك، مما يعرفه خبراء النفس والاجتماع.

إذا تبين وجه هذه الدوافع المختلفة التي كانت وراء الهجوم الشرس والحملات الشديدة على المنطق والمنطقيين في التراث الإسلامي، أمكننا التوقّف عند ثلاثة أمثلة جامعة مانعة للقسمة المذكورة: مثال أول، هو ابن الصلاح، وثانٍ هو ابن عربي، وثالث وهو بيت القصيد: ابن تيمية. فالأول حاكٍ عن الدافع النفسي والثاني حاكٍ عن المعرفي والثالث حاكٍ عن جملة دوافع اجتماعية وثقافية ونفسية وفيزيولوجية. فقد ذكّر الحكماء مثل صدر المتألّهين بجملة من الخطوات المفروض اتّباعها مع ناكر أصل بطلان التناقض، بأن يعلم مقدّمات الحكمة كالطبيعيات والهندسة والرياضيات، فإن واصل نكرانه عرّضوه لشيء من الحرق والضرب كي يميّز بين الضرب واللاّضرب والحرق واللاّحرق، فإن واصل عناده عُرض على الطبيب، لعلّ ذلك ناتج من غلبة المرة، وتعكّر المزاج، وإلّا كان معانداً لا يُرجى منه خير. والشاهد هنا أن بعض أسباب العناد قد تكون مزاجية فزيولوجية كما لا يخفى.

حكاية ابن الصلاح

هو أبو عمر تقي الدين الشهرزوري المعروف بابن الصلاح الذي عاصر القرن السابع الهجري، من أكثر الناقمين على المنطق صناعة وصناعاً. وقد اشتهر بموقفه ذاك وبما سمّي بفتوى ابن الصلاح، القاضية بتحريم تعاطي هذه الصناعة وتعليمها. يقول ابن الصلاح: «وأما المنطق

فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر»[1]. ولم يقف الأمر عند مجرّد دحض هذه الصناعة التي وجدت لها بين العلماء المسلمين أنصاراً، بمن فيهم خصوم الفلسفة، كالغزالي، حيث ناله من ابن الصلاح هجاء كثير بهذا الخصوص، بل تعدّاه إلى التحريض ضد أهله، ومضايقتهم في معايشهم، وقطع أرزاقه بموجب ما عرف بفتيا ابن الصلاح. على أنّ هذا الأخير قدّم نموذجاً آخر لخصم عنيد للمنطق والمناطقة في الثقافة العربية، أي الخصم الذي يتحرّك بخلفية الموقف النفسي والشخصي، على ما سيظهره نص لابن السبكي في طبقات الشافعية، يكشف فيه عن سبب هذا التحامل العنيف على المنطقيين، حيث قيل، إنّ ابن الصلاح «كان قد رحل سراً إلى الموصل ليتعلّم فيها المنطق على محدثها كمال بن يونس الموصلي المعاصر لابن خلكان؛ لكنه ـ أي ابن الصلاح ـ لم يقدر على استيعاب المنطق، فنصحه أستاذه بأن ينصرف عن دراسة هذا الفن، فانصرف معلناً خصومته لابن يونس بحجة الدفاع عن الدين»[2]. فإن ثبتت هذه الحكاية، فستكون مثالاً على الموقف التعسفي المرتكز على وضعيّة نفسية وكراهية ذاتية لفاشل في الدرس المنطقي كما أفادت رواية ابن السبكي.

مجاوزات ابن عربي

لم يكن ابن عربي رجل منطق، وما كان ينبغي له ذلك كعارف مأخوذ إلى عالم الحقيقة الصوفية بتجلياتها وأسرارها، وأنّى للمنطق

---

(1) فتاوى ابن الصلاح نقلاً عن: حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي، بيروت، 1988، ج1، ص906.

(2) المصدر نفسه، ص60.

حصرها، وهو مُعَدٌّ فقط، للبراهين ووسائطها ومقدّماتها وليس للحدوس والكشوف والإشراق. لكن هذا لا يخفي ما ظهر في آرائه من نكات، يخالف فيها مشهور المناطقة، راداً بعض مبادئ المنطق، أو رافعاً لها لخصوصية المجال ولمقام السالبة بانتفاء الموضوع، كما رفض الاستقراء في مجال التجلّي مثلاً. فقد تناول موضوعات كثيرة نظير المعرفة والعلم والألفاظ والقياس؛ موضوعات منطقية توحي بأن عرفان ابن عربي ينزل نفسه منزلة أعلى مما يتيحه المنطق الأرسطي نفسه. غير أن مثل هذا الموقف يُعلَّل باختيارات معرفيّة، وبضرورات منهجية، وخصوصيات يفرضها النموذج المعرفي العرفاني ومفهوم الحقيقة عند أهل الإشراق والتصوّف، ما يجعل آراء هؤلاء بمثابة انتهاك فعليّ لمبادئ المنطق الأرسطي، انطلاقاً من تباين مجال الاشتغال، ومن اختلاف الوسيلة لبلوغ المعرفة. ومن المهم القول هنا إنّ المنطق هو، بمعناه الأرسطي، آلة عاصمة للذهن أو الفكر عن الخطأ. فهكذا كان وهكذا دخل وتم قبوله في التراث العربي والإسلامي. غير أنّ العارف والإشراقي المستند في إدراكه إلى الكشف، لا مانع لديه عند الاقتضاء، من أن يعرض حقائقه المكشوفة كشفاً بوسائل البحث والبرهان، كما فعل ذلك ابن عربي بيانياً، أو ما كان من ادعاء ملاّ صدرا برهانياً، لمّا قال بتوافق البحث والبرهان. على أنّ ملاّ صدرا، لم يقف عند اتحاد الطريقتين في جهة البيان، بل ادعى ذلك في جهة الوصول. لم يقف مدّعاهُ عند كونه قادراً على عرض ما توصل إليه كشفاً بوسائل البحث والبرهان، كما هو ديدن كلّ العرفاء في معرض البيان، وكما هو حاصل بالفعل عند صاحب الفتوح. فكل الحقائق التي استعرضها محيي الدين بن عربي في الفتوح وغيرها من رسائله عرضت على سبيل البيان والبحث؛ بل إن مدّعى

صدر المتألّهين هو الوصول بالنظر البحثي إلى كلّ ما توصل إليه بالكشف، وهو ما لم يدعه إشراقي قط. وهذا ما جعله يرى في الكشف طيّاً للبحث واختزالاً، وفي البرهان والبحث تظهيراً لمختزل ومستبطن. فهي في الأصل طريق واحدة. والوقع أنّ ابن عربي كبقيّة العرفانيين، لا يرى، وما ينبغي له، في المنطق، آلة عاصمة للفكر عن الخطأ، ما دام، وكما أكد إخوان الصفا وأهل المعرفة والإشراق: أن العقل حجاب. وأن طرائق الوصول إلى الحقيقة أوسع من طرائق البرهان. فكلّما قصرت المسافة بين المحمول والموضوع، وتلطفت الواسطة أو اختفت، كان الأمر أقرب إلى العصمة من سائر الأقيسة والاحتكاك بالوسائط. فهذا هو الحد الفاصل بين المعرفة في منظور المنطقي، والحقيقة في منظور الصوفي. لقد نهض التصوف على جملة من الخروقات والانتهاكات لما كان يعدّ بداهات منطقية أو مسلّمات عند المتكلّمين ـ الذين هم بدورهم قاموا بانتهاكات بمستوى من المستويات لتلك البداهات ـ [1]. على أنّ انتهاكات ابن عربي وأضرابه لمبادئ الصناعة، مما لا ينتهك الصنعة برمتها. إنهم يستدلّون بقواعد المنطق نفسه على استحالة خضوع عالم الحقيقة العرفانيّة لهذا النوع من القواعد. إنه موقف حاكٍ عن اختلاف وتغاير في مَدَيات الاشتغال، ما يجعل موقف الصوفي لا يقضي ببطلان تام للصناعات إلى حد إخراج أهلها من الملّة. ويؤكد ابن عربي على ذلك في حديثه عن العلم النبويّ والعلم النظري، قائلاً: «ولا يحجبنك، أيها الناظر في هذا الصنف من العلم الذي هو العلم النبوي الموروث

(1) ولا أدل على ذلك، من قولهم بالمنزلة بين المنزلتين، أو قولهم بالحال المتوسط بين المعدوم والموجود، أو قولهم بالكلام النفسي، أو القول بالأمر بين الأمرين، وما إليها من أفكار وآراء تنزع إلى إثبات الثالث المرفوع؛ أي القول بالثالث المثبت le tiere inclus.

منهم ـ صلوات الله عليهم ـ فتقول في هذا القائل الذي هو الصوفي المحقق: إنه فيلسوف، لكون الفيلسوف ذكر تلك المسألة وقال بها واعتقدها، وإنه نقلها منهم، أو إنه لا دين له، فإنّه الفيلسوف قد قال بها ولا دين له. فلا تفعل، يا أخي! فهذا القول قول من لا تحصيل له. إذ الفيلسوف ليس كلّ عمله باطلاً. فعسى أن تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق»[1]. ويؤكّد هذا المعنى مرة أخرى بما هو أوضح في التسامح مع الخصوم، تحرّياً للحقيقة: «وأما قولك: إنّ الفيلسوف لا دين له، فلا يدلّ على أنّ كلّ ما عنده باطل. وهذا مدرك بأول العقل عند كل عاقل»[2]. إن في نصوص ابن عربي حكاية عن رؤية للمنطق ومسالك الأدلة، تروم بها التوسّع إلى ما فوق فضاء العقل المجرّد، وذلك بإدخال مَدَيات جديدة في حيّز اشتغاله، وأيضاً بجعل العقل قوة من قوى الإنسان التابعة له المهتدية بما يفوق مقامها في القوة والسداد. من هنا قوله: «فانظر ـ يا أخي ـ ما أفقر العقل حيث لا يعرف شيئاً مما ذكرناه إلّا بوساطة هذه القوى وفيها، من العلل ما فيها (. . .) فما أجهل هذا العقل بقدر ربه: كيف قلّد فكره، وجرح ربه»[3]. وهذا على مبنى ابن عربي في تعريف العقل وبيان حدود قدرته ومداه كما هو مُستفاد من تعاليم الإسلام. أي في قبال العقل المؤلّه. فالعقل حسب قوله يصيب ويخطئ. فهذا «من أعجب الأمور عندنا: أن يكون الإنسان يقلد فكره ونظره ـ وهو محدث مثله، وقوة من قوى الإنسان التي خلقها الله فيه،

---

(1) الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1970م/ 1390هـ، ج1، ص145.

(2) المصدر نفسه، ص141.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص 319.

وجعل تلك القوى خديمة العقل، ويقلّدها العقل في ما تعطيه هذه القوة، ويعلم أنّها لا تتعدّى مرتبتها، وأنها تعجز في نفسها عن أن يكون لها حكم قوة أخرى (. . .) فهذا من أعجب ما طرأ في العالم من الغلط»[1].

قيمة هذه الرؤية للمدى العقلي، وتحجيمه إلى حدّ اعتباره قوة داخلة في نسيج القوى المسندة للإنسان، تتجلّى في جملة الانتهاكات التي ستطاول بعض الآراء المنطقية والفلسفيّة. على أنّ هذا الانتهاك ينهض على مبرّرات تشرعنه من داخل القواعد المنطقية نفسها. إن ابن عربي مثلاً، يؤكّد أنّ الاستقراء، قد يكون صحيحاً وقد لا يكون كذلك. وطبعاً، تراه يحدّد لهذا التغاير مجالاً آخر، مختلفاً. وقد ضرب مثالاً على صحته في الإلهيات، في مورد استقراء مكارم الأخلاق وإثباتها في حق البارئ تعالى بناءً على قياس الأولوية، كما ضرب مثالاً على سقمه في العقائد، لجنبة وجود إفادتها من الأدلة الواضحة. كما أثبت سقمه في التجلّيات مقرّراً أنّه لا يفيد العلم. أما إثبات صحته في مكارم الأخلاق فهو من باب الإثبات الشرعي والعرفي وليس من باب الإثبات العقلي[2]. وقد أكد على موقفة السلبي من الاستقراء برسم الإثبات العقلي، حيث نفى صحته في العقائد والمعاملات. فيقول: «فلا تعول على الاستقراء في شيء من الأشياء: لا في الأحوال، ولا في المنازل، ولا في المنازلات»[3].

تحصّل مما ذكرنا، أن مطلب توسيع مدارك المعرفة عند ابن عربي

(1) المصدر نفسه، ص317.
(2) المصدر نفسه، ص296.
(3) المصدر نفسه، ص300.

هي أقوى مما ادعى في حق ابن تيمية كما سنرى لاحقاً. وهذا التوسيع، يستند إلى قواعد منطقية، بها سيتم تبرير منطق التوسيع المذكور. إن ابن عربي يبرهن على جدوى الانتقال من حدود العقل المجرّد إلى مَدَيات المعرفة بكامل أبعادها وممكناتها، التي هي أوسع من مَدَيات العقل. فكيف إذا تعلّق الأمر بمعرفة المقيّد للمطلق على المبنى العقلي المحصور؟ أنّى «للمقيد بمعرفة المطلق، وذاته لا تقتضيه، وكيف يمكن أن يصل الممكن إلى معرفة الواجب بالذات وما من وجه للممكن إلّا ويجوز عليه العدم والدثور والافتقار؟»[1]. ولعلّ من أهم التجاوزات المنهجيّة لقواعد التفكير المنطقي الأرسطي، كما نقف عليها في آراء ابن عربي، تصوّره للعلم والإدراك. وبخلاف المنطقي الذي يرى العلم حضوراً للمعلوم في الذهن، يرى هو أنّ العلم ليس تصوراً للمعلوم، ومستنده في ذلك هو التمييز بين المدرك المالك لقوة التخيل، والمدرك الذي لا يملك تلك القوة. فهناك مدرك يعلم فقط، وهناك مدرك يعلم المعلوم بصورته. وليس كل معلوم متصور في نظره. ولذا يقول ابن عربي: «والصورة للمعلوم أن تكون على حالة يمسكها الخيال. وثم معلومات لا يمسكها خيال أصلاً، فثبت أنّها لا صورة لها»[2]. ولا ينتهي التجاوز لقواعد المنطق عنده إلى هذا الحد. بل ثمة رجّ واضح لأكثر الآراء بداهة بحسب المتداول. فإذا كان المناطقة يقسمون العلم التصوّري إلى مدرك بالبديهة وآخر مدرك بالنظر، أي العلم الضروري والعلم النظري الذي هو مرادف المكتسب، فهو لا يرى شيئاً من العلم التصوّري مكتسباً بالنظر الفكري، ومستنده في ذلك ما عبر عنه قائلاً:

(1) الفتوحات المكية، ج4، ص177.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص192.

«فالعلوم المكتسبة ليست إلّا نسبة معلوم تصوّري إلى معلوم تصوّري. والنسبة المطلقة، أيضاً، من العلم التصوّري. فإذا نسبت الاكتساب إلى العلم التصوّري، فليس ذلك إلّا من كونك تسمع لفظاً قد اصطلحت عليه طائفة ما لمعنى ما، يعرفه كلّ أحد (. . .) فلا بدّ أن تكون المعاني كلها مركوزة في النفس، ثم تنكشف مع الآنات، حالاً بعد حال»[1].

على هذا الممشى، تدلّنا طريقة ابن عربي، على أنّ ثمة مواقف من المنطق، غير المواقف التعسفية سابقة الذكر، يقدحها موقف معرفي خالص، وتتأطّر بمجال اشتغال ناظر إلى ما فوق حدود العقل المجرد. وهي طريقة، وإن تموقعت خارج المنطق، فإن من شأنها أن تثريه إثراءً، هو بلا شك، أولى من طرائق من أكثر من تكفير المناطقة. حاكماً عليهم بالزندقة استغراقاً وبالجملة، ـ أقصد ابن تيمية ـ مع أنّه لم يأت بجديد لم يذكر في متون هؤلاء الرواد، مع بعض التحريف، والإغضاء عن ذكر المصادر كما سنرى.

مع ابن تيمية في ردوده على المنطقيين

لعلّه من الصعوبة بمكان، اختزال الحكم على الموقف التيمي من عموم المنطق، استناداً إلى الخلفية الأيديولوجية لهذا الأخير، التي هي خلفية ظاهرية كما هو مذهب ظاهرية أهل الحديث. وتزداد هذه الصعوبة متى ما أدركنا أن الطريقة التي أدار بها ابن تيمية خلافه مع المنطقين، وإن جاء حاداً، قاسياً كما هو المعتاد من هجاء المصنف، كانت تمتزج بمهارات تكشف عن أننا هذه المرة، أمام ناقد على قدر من الاطلاع،

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص197.

مدرك لأهم الإشكالات التي تحيط بهذا الفن. من هنا، فإن موقفه من المنطقيين، لم يكن مشابهاً لموقف ابن الصلاح، من حيث جهل هذا الأخير بالصنعة لما سبق من حادثة خلافه مع الموصلّي، بل إن موقف ابن تيمية، كان خلافاً حاداً، فيه من بجاحة الشعور بالتفنّن في صنعة الخصم ما يجعل التوقف عند الرد التيمي على المناطقة أمراً ذا خصوصية. أجل، لم يكن الموقف من المنطق ناتجاً دائماً من استيعاب حقيقي لقواعده، أو مهارة فائقة في امتثال صنعته لدى الخصوم. فمثل هذا لو حدث، لكان ثورة من داخل المنطق وفي صالح الصنعة. بل إنه في العادة مصداق للموقف العام من كلّ الصناعات ومحاولات النظم التي لازمت العمران العربي والإسلامي. إنه عنوان صدمة حضارية، جعلت خصوم النظم والتدوين والصنعات في وضع أكثر تردداً وتشنجاً أحياناً. إنّ الموقف السلبي الشامل من الصنعات، لا يعلل ببعض ما كان يكتنف الصنائع في العادة من عوار، أو كان يخالطها في الأعمّ الأغلب أو لماماً من نقائص وثغرات. فهو موقف أيديولوجي ونفسي واجتماعي وطبعي. ومع أن ابن تيمية قد بذل الوسع لإقناع أتباعه بأن نقضه على المنطقيين نابع من إحاطة واستيعاب لمطالب هذه الصنعة المغشوشة، فإنّ نقضه هذا لم يكن نابعاً من ضرورة الوقوف عند خلل ما في قواعد المنطق، هو الذي اعترف بأن بعضاً منه قد يكون نافعاً؛ لكنه نفع دنيوي، فهو يرفض هذه الصنعة المخالفة لفطرة العامّة وعلم الأنبياء. غير أنّ ما كان يورده من نقوض على مطالبها، وكيفية معالجتها واستشكالاته، جعل بعض المتأخّرين يرون فيه واحداً من المناطقة الذين قدّموا نقداً جذرياً للمنطق، فأدخلوه من حيث أعلن براءته، في مفارقة تاريخية غريبة.

وهنا، نحب أن نميّز بين مهمتين: الأولى تتعلّق بنقض الصنعة، والثانية تتعلّق بنقض مباحثها. فالأولى، يقدحها موقف شمولي معلّل بالمرتكز الأيديولوجي والنفسي والاجتماعي والطبعي، وليس مرتكزه معرفيّاً خالصاً. إن كشف الخلل ونقض المبحث وتكثيف الاستشكال، ليس مبرراً لنسف الصنعة برمتها. فمثل هذا النقد وأكثر منه قام به مناطقة منذ أقدم العصور حتّى اليوم. كذلك فإنّ نقض جزء من الأجزاء، ليس نقضاً للكل دائماً. لم تكن غاية ناقض المنطق، تحرير محلّ النزاع في ما كان مورد خلاف بين المناطقة، ولا هدم وترصيف ما ثبت من عوار في صميم مقولهم. بل لقد كانت غايته الهدم المحض لأصل الصنعة، والدحض الشامل لمشروعيته كميزان للصدق ومعيار للعلم. وهو إذ يفعل ذلك، يفتح الحقائق والعلوم على متاهة المعرفة الفطرية كما سمّاها ـ مع خلط كبير في معانيها المختلفة ـ وهو ما كان في الأصل سبباً لنشأة المنطق كعلم به يقوى الناظر على التمييز بين الحقائق وإحراز أوجه الإشتراك بينها. وعليه، فنقض هذا الأخير على المناطقة، لم يكن بأيّ حال من الأحوال، هادفاً إلى النهوض بالمنطق وتطوير قواعده، وكذا توسيع مسالك الأدلّة كما حاول آحادهم فعل ذلك مبرراً نهجه التقويضي ـ إسقاطاً لا تحقيقاً ـ ، ولا كان من شأنه فتح آفاق أو اجتراح طرائق منطقية جديدة، للتخفيف من حصره وتمامية قواعده. لقد كان هدفه تخريب الصنعة رأساً، واستبدالها بتيار عمائي للجهل المركّب الذي يجد معياره في فهم خاطئ للفطرة في إيراد مغالط لها، لا يقيم اعتباراً للمعنى المختار في لجّة هذا الاشتراك اللفظي للفطرة، هل معناها فطرة الله المتحدّث عنها قرآنياً وشرعياً، أم المعنى العام المقصود منه الجهل

بالقراءة والكتابة، وهو ما يضارع مفهوم الأميّة. يستعمل القرآن الكريم الفطرة بمعنى الخلقة والسجيّة والجبلّة، كما يستعملها بمعنى الإسلام. وكما يبدو أنّها بالمعنى الثاني مكتسبة لا معطاة. وابن تيمية يعني بالفطرة التي كان عليها معاش العرب قبل التدوين، هي الأميّة والجهل بالفنون والصنائع. ولذا وضعها في قبال المنطق والنظر. وقد ردّ ابن سينا على مثل هذه الشبهات قبل ورود ابن تيمية، حينما قال: «والفطرة الإنسانيّة في الأكثر غير كافية في التمييز بين هذه الأصناف، ولولا ذلك، لما وقع بين العقلاء اختلاف ولا وقع لواحد في رأيه تناقض»، وقوله أيضاً: «وليس شيء من الفطرة الإنسانيّة بمستغن في استعمال الروية عن التقدم بإعداد هذه الآلة إلّا أن يكون إنساناً مؤيّداً من عند الله تعالى»[1].

وقد أطنب الغزالي في دحض مدّعى الاكتفاء بالفطرة في المقام وعدم الشعور بالحاجة لهذه الصناعة: «... والنفس في أول الفطرة أشدّ إذعاناً وانقياداً للقبول من الحاكم الحسّي والوهمي؛ لأنهما سبقا في أول الفطرة إلى النفس وفاتحاها بالاحتكام عليها، فألِفت احتكامهما، وأنست بهما قبل أن يدركها الحاكم العقلي، فاشتدّ عليها الفطام عن مألوفها والانقياد لما هو كالغريب من مناسبات جبلّتها، فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذّبه وتوافق حاكم الحسّ والوهم وتصدّقهما إلى أن تضبط بالحيلة التي سنشرحها في الكتاب»[2]، أقول: إن ابن تيمية أغضى عن هذه الردود التي واجه بها أهل الصناعة أهل الشبهات والوساوس؛ لكنه لم يفد منها ولا عرضها كما هي، بل اقتصر على انتقاء مقالاتهم وتجنّب

---

(1) ابن سينا، **كتاب النجاة**، مؤسسة انتشارات وچاپ دانشگاه تهران، طهران، ص20.

(2) أبو حامد الغزالي، **معيار العلم**، ، دار الأندلس، بيروت، ص30.

آرائهم في الفطرة نفسها. ولقد سلك ابن تيميّة بردّه على المنطقيين، مسلك الغزالي في رده على الفلاسفة، بل قاس مذهبه في تقويض المنطق على مذهب الغزالي في تقويض الفلسفة. لقد كان على اطّلاع على التجربة الغزالية في هذا المجال، ولعلّه اقتفى أثرها في أن تكون المناظرة مع أهل الصناعات نابعة من استحضار دقيق لمطالبها وإتقان لفنونها، مثلما حصل من أمر الغزالي الذي أحاط بمقالات الفلاسفة قبل أن يخرج عليهم بكتابه الموسوم بـ «تهافت الفلاسفة». والواقع أنّ التمثّل التيمي للطريقة الغزالية، يمكن ضبطه بعملّية استقرائية للأشباه والنظائر في النصَّين، حيث واحدة منها هي أولى التهم التي بنى عليها كلاهما نقضهما للفلسفة، بالنسبة إلى الأول، والمنطق والفلسفة بالنسبة إلى الثاني؛ تهمة الآصرة الواحدة بين هذه الصنعات الإغريقية ـ الفلسفة بالنسبة إلى الغزالي والمنطق والفلسفة بالنسبة إلى ابن تيمية ـ بإلهيات الأغارقة. تبدأ المقايسة المذكورة، من حيث اتصال القول الفلسفي الإغريقي بإلهيات الإغريق. غير أن هذه المقايسة سرعان ما سيتعدّى بها ابن تيمية إلى المنطق. ولو أنّه أدرك مذهب الغزالي في رده على الفلاسفة، لكانت بداية نقضه من الفلسفة لشدّة ارتباطها بتلك الإلهيات، هذا من دون أن يفوتنا ما شهدته الفلسفة الإسلامية من عمليات استدماج وتهذيب، جعلتها أكبر خادم للإلهيات الإسلامية في العصور الإسلاميّة المتأخّرة. ويجدر القول إنّ الغزالي الذي نقض على الفلاسفة هو من أكبر المولعين بالمنطق، المعترفين له بالاستقلال عن الفلسفة. ومع ذلك، لم يكن نقضه يلتقي في مقاصده مع النقد التيمي الذي كان يبغي نسف الصنعات برمتها. إن ابن تيمية في نقوله وتمثّلاته وتبنّيه للآراء لا يشير إلى

مصادرها، حيث مؤدّى ذلك فضيحة كبرى، لمّا ندرك أن بعضاً من تلك المصادر هم خصومه أنفسهم أو الصنعات التي ينقضها نفسها. ومثل هذا التمثّل الخفي، من دون إشارة إلى المصدر، يمكن التعرّف عليه، بإجراء مقارنات بين النصّ التيمي وآراء الغزالي أو ابن سينا، أو حتّى الفقهاء المخالفين له والذين اتهمهم بالزندقة والجهل والنجس[1]. لقد اختلفت المقاصد بين الاثنين. فبينما أراد الغزالي تقويض آراء الفلاسفة في حدود مقيد الصنعة وليس مطلق الصنعة،كان هدف الثاني يرمي إلى تقويض أصل الصنعة مطلقاً؛ الصنعة هنا مرفوضة بما أنّها دخيلة وافدة على المجال، مبتدعة تخالف طرائق أهل الفطرة في بلوغ المعارف. ولا ريب في أنّ غاية «نقد المنطق» أو «الرد على المنطقيِّين»، تقويض كلّ وافد دخيل أو مبتدع، حتّى لو كان تظهيراً ونظماً لطرائق أهل الفطرة أنفسهم. وآية هذا الاختلاف في المقاصد تظهر في موقف الغزالي من المنطق، حيث ظهر أن موقفه من الفلسفة خاص يتحدّد بآراء الفلاسفة، ولا يتعدّى إلى المنطق، في حين أن موقف ابن تيمية من المنطق يتعدّى إلى كلّ صنعة يونانيّة أو غير يونانيّة، مبتدعة ودخيلة. لقد اعتبر الغزالي المنطق معياراً للعلم، لا يستقيم علم إلّا به، في حين اعتبر ابن تيمية المنطق علماً عقيماً ومضلاً. وإذا كان الأول قد وجد يومها من الفلاسفة من رد على نقائضه، كابن رشد الذي ألّف ردّاً على كتاب «تهافت الفلاسفة» بكتاب سمّاه: «تهافت التهافت»، فإننا لم نجد من المناطقة المعاصرين له أو الحدثاء، من ردّ على كتاب «الرد على المنطقيّين» لابن تيميّة، الأمر الذي جعل أكثر المعجبين بطريقته يعتقدون بقوته وبكونه فضيحة

---

(1) وكان ابن تيمية يقصد بذلك ابن مطهر الحلّي صاحب كتاب «نهج الكرامة».

للمناطقة. ولست أدري حقيقة الأسباب التي جعلت أهل هذه الصناعة لا يلتفتون إلى هذا المصنف. فهل مردّ ذلك إلى إهمال مشهور منهم في الرد على أعمال ابن تيمية ذات الصبغة الحجاجية والخطابية، في كلّ مصنفاته الفقهية والكلامية الأخرى، أم أن مردّ ذلك إلى أسباب أخرى فوق هذه الاعتبارات المذكورة. وفي تقديري أنّ النقد التيمي للمنطق يحتلّ منزلة خاصة عند أتباعه المعجبين بطريقته؛ لذا تعيّن أن يكون الرد على كتابه الأخير من باب رفع الالتباس والحيل الخطابية والسفسطائيّة لناقض المنطق، ولعلّ من أهم الحيل إشراكه المتلقي العامي في مناقشة الصنعة. ففي كلّ مسألة من مسائل الخلاف، كان يلجأ إلى عنصر التشويه والتضليل والتكفير للمنطقيّين، معبّئاً ومجيّشاً عواطف المتلقّي العامي المفترض ضدّ الصنعة وأهلها. وهذا الإشراك للمتلقي العامي، وتسطيح لغة النظر إلى حدود التلقين الظاهري للمفاهيم الصناعية، غايته تعبئة العامّة وليس منازلة الخاصة. فأولى المهام في نقد الموقف التيمي هي القيام بعملية استقرائية لمواقع تجلّي النزعة السفسطائيّة والخطابيّة التي لم تفارق نقضه على مخالفيه من أهل النظر لحظة واحدة. ونعتقد أيضاً، أن النقض التيمي للمنطق من الأهمية التي لا تقبل إغضاءً من طرف مخالفيه، لحضور قدر من الاستيعاب لإشكاليات هذا الفن، بخلاف ابن الصلاح وأضرابه ممن كان تحاملهم عن جهل بهذا الفن. غير أنّ هذا القدر من الاستيعاب لا ينبغي أن يخدعنا إلى آخر المشوار، حيث هو استيعاب لبعض مبادئ المنطق لا المنطق برمته، وإحصاء لأهم اشكالياته كما تحدّث عنها أهل الصناعة أنفسهم، وليس اكتشافاً تيمياً، إذ لا وجود لفرادة تيمية في المقام. وأيضاً يتعين على ناقد ابن تيمية أن يتوقف تباعاً

عند بعض المحطات التي يبدو الأخير فيها جاهلاً لهذه المبادئ مستنداً إلى حجج خطابيّة، وأحياناً مستنداً إلى أنواع من الالتواءات والرطانات في تحريف المفاهيم والمعاني. ثم لا يخفى أن النقد التيمي للمنطق كانت تتخلله بعض النكات، وتخامره بعض اللفتات التي تصلح أن تكون مورد استشكال على بعض قواعده ومبادئه. غير أن هذا لا يحجب عنا حقيقة أخرى، يتعين على ناقد ابن تيمية أن يرصدها بواسطة الاستقراء ونهج المقارنة بين أهم استشكالاته على المنطقيين. فلعل الناقد قد يدرك بعد ذلك، أن ابن تيمية تبنى كل الاستشكالات التي فجرها المناطقة أنفسهم بمن فيهم ابن سينا الذي نال من السباب والشتيمة من قبل ناقض المنطق ما لم ينله من أي ناقد آخر. وحينما يفند ابن تيمية مدعى المناطقة بأن المنطق آلة لجميع العلوم، لم يكن قد جاء بجديد، لا بل إن مثل هذا الادعاء أول من رده المناطقة أنفسهم، ومثل هذا الكلام وارد عند الخواجة نصير الدين الطوسي حيث يبين ذلك في شرحه على الإشارات: «والقول: بأنه آلة للعلوم فلا يكون علماً من جملتها، ليس بشيء لأنه ليس بآلة لجميعها حتّى الأوليات بل بعضها، وكثير من العلوم آلة لغيرها: كالنحو للغة والهندسة للهيئة...» وقد بين الخواجة أن بعضاً من العلوم كالهندسة غير محتاجة للمنطق[1]. وقد نقل ابن تيمية بشكل حرفي مثل هذه الآراء من دون أن ينسبها إلى أصحابها فظن البعض أنّه أبدع في إيراد مثل هذه الفرادات والفضائح على المناطقة، بعد أن نقلها عنهم بالجملة.

---

(1) انظر: **الإشارات والتنبيهات**، ج1، ص9 ـ 10.

ابن تيمية في نظر الحدثاء

لا يتسع المقام لإجراء مناقشة لما ذهب إليه ابن تيمية فصلاً فصلاً. فمثل هذا ممكن في ضوء ما سنشير إليه تباعاً. غير أن الوقوف مجملاً على بعض آرائه وتحاملاته العنيفة على المناطقة، يظل أمراً ضرورياً لإسناد ما ذهبنا إليه من أحكام آنفاً. وقد يكون أفضل مدخل للرد عليه مدخل القراءات الحديثة التي رأت في الطريقة التيمية ثورة في المنطق، كما رأت في ردوده على المنطقيين بأعنف العنف ما هو قابل للتبرير، بمجرد إسقاط بعض نتائج الثورة المنطقية الحديثة. فكان أن تبوأ بن تيمية في نظر هؤلاء الحدثاء منزلة نابغة المنطق السابق لزمانه. بل ربما تراءى للبعض أن العصر العربي الإسلامي أصبح أمام حقيقة أشبه ما تكون بنقطة الإطلاق الدولوزية: أي أن العصر إما أن يكون تيمياً أو لا يكون[1].

موقف التهوين التيمي

قل من المفكرين المعاصرين من لم يبد هذا الإعجاب بالآثار التيمية، سواء في دفاعه عن أهل الحديث والأخبار ضد المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة بما يرقى به إلى مستوى رائد النهضة العربية الأولى في مجال العقائد ـ أبو يعرب المرزوقي ـ أم في آرائه السياسية بما يرقى به إلى مستوى رائد السياسة الشرعية ـ محمد عابد الجابري ـ، أم في ردوده على المنطقيين بما يرقى به إلى مستوى رائد التجديد المنطقي ـ طه عبد الرحمان ـ. غير أنّه قلما استطعنا الوقوف على وجهات نظر موحدة

---

(1) مثلما تراءى لدولوز، بأن القرن العشرين إما أن يكون فوكونياً أو لا يكون، فثمة من أراد للمستقبل العربي والإسلامي، إما أن يكون تيمياً أو لا يكون. يظهر ذلك في حجم الاهتمام المبالغ فيه بالتراث التيمي، حيث بلغ بأحدهم أن اعتبره رائداً للنهضة العربية الأولى، ويصح أن يصبح رائدها اليوم.

حتّى بالنسبة إلى هؤلاء المفكرين الذين جمعهم الإعجاب بآثار هذا الأخير. فالخصومة الأيديولوجية بين هؤلاء الثلاثة لا يرقى إليها أي خلاف شدة وتوترا[1]. وإذا استثنينا عبد الله العروي الذي وقف موقفا سلبيا واضحا من ابن تيمية، فإن غيره من أهل المشاريع الفكرية لم يخفوا هذا الإعجاب، لا بل لم يترددوا في الدعوة الصريحة إلى تبني طريقته أيضاً؛ لكنهم اختلفوا طرائق قدداً في حيثيات وموارد هذا الإعجاب. فبينما أعلا الجابري من ذكر ابن رشد وابن تيمية ـ المكفر للفلاسفة والمنطقيين: وتلك هي المفارقة-، وأنزل الغزالي منزلة المخرب للعقل العربي، المتمم والمكرس للتراث السينوي في الثقافة العربية، نجد طه عبد الرحمان يهون من ابن رشد ـ الفيلسوف المنطقي ـ ويرفع من منزلة الغزالي ـ المنطقي والصوفي ـ مهولاً آراء ابن تيمية ـ المناهض للفلسفة والمنطق والتصوف. وعلى الرغم من الإشتراك في الإعجاب بابن تيمية، نستطيع تفهم موقف الجابري المقيد بالسياسة الشرعية من دون التعدي بذلك إلى نقض المنطق، ما دام يرى في الفلسفة اليونانية والمنطق ما يمثل العقل البرهاني في الثقافة العربية والإسلامية. فلو أنّه أثار قضية المنطق وموقعه من هذا العقل البرهاني، لكان مضطراً إلى تقريب الغزالي باعتباره من أبرز المصنفين فيه، على عكس ابن تيمية البياني المناهض للبرهان. وفي هذا يكون الجابري قد تبنى ابن تيمية السياسي مع الإغضاء عن موقفه من العلوم والصناعات البرهانيّة. أما بالنسبة إلى الدكتور طه

---

(1) على الرغم من الاحتفاء الشديد بآراء ابن تيمية من قبل الثلاثة إلّا أن الخصومة حد القطيعة بينهم مما سارت به الركبان. ولم أجد خصوماً أكثر إسرافاً وأكثر استئصالاً بين هؤلاء. فلقد سعى طه عبد الرحمان إلى تقويض مشروع الجابري، وليس مجرّد نقده، كما فعل الأمر ذاته أبو يعرب المرزوقي. وقد بدت الطريقة التيمية في خطابهما النقدي الاستئصالي مما لا مجال للإطناب فيه.

عبد الرحمان، فإنّه وقع في ما هو أدهى من الأول مفارقة، حيث أشاد بالغزالي وطريقته في الذود عن المنطقيين، كما أشاد بابن تيمية وردوده على المنطقيين. فطه، يجعل قراءه في حيرة من أمرهم؛ هل من مفاخر الغزالي أن صنف في الميزان ومعيار العلم، أم من مفاخر ابن تيمية أن صنف نقضاً لاذعاً ضد أهل الميزان والمنطق. وحده المتن الطهائي يتسع لهذه المفارقة، بين البلوغ بالمنطق حد معيار العلم، والشامل لشتى المعارف، بنزعة غزالية واضحة، وبين البلوغ بالمنطق حد الطرائق العقيمة، والمحصورة بنزعة تيمية واضحة أيضاً.

نقد آفة التهوين

لقد اعتبر د. طه عبد الرحمان النقد التيمي ـ نسبة إلى ابن تيمية ـ للمنطق، واقعا في سياق نقد المنقول المنطقي، وفق آليات من شأنها إسناد المعرفة بالإعمال ـ أي السند العملي الخاص ـ وتقوم المحاولة التيمية حسب الباحث المذكور، بمد المعرفة والمنطق تحديداً، بثلاثة عناصر أساسية بمقتضى ما كان قد سمّاه الباحث بالتقريب التداولي، وهي: «توسيع الاستدلال المنطقي» و«التأسيس الشرعي للمنطق»، و«التأسيس العملي للمنطق»[1]. ويتحدد الموقف الطهائي من النقد التيمي بتوجيه من الأول، مقتضاه أن ما بدا من حملة تكفيرية وتضليلية ومن أدوات جدل سوفسطائي عند هذا الأخير، هو بمثابة التموقع في أقصى الموقف، الموسوم بالتهوين من الصنعة رأساً، لا خصوص بعض مباحثها أو قواعدها أو آراء صناعها. فالإشادة بمسلك التهوين هي شهادة

(1) طه عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، بلا تاريخ ص350.

من الباحث على أنّ ناقض المنطق سقط في الأقصى السلبي، بينما الموضوعية قاضية بأن يكون النقد الإيجابي الموضوعي ـ فكل نقد موضوعي لا يمكن إلّا أن يكون نقداً إيجابياً ـ متوسطاً بين التهوين والتهويل. وفي إشادة طه عبد الرحمان بالتهوين التيمي للمنطق دليل على إعجابه بطريقته ولا موضوعيته، على أنّ الباحث يرى في النقد التيمي ما يسند المعرفة والمجال التداولي، في حين أنّه أغضى عن حقيقة كون المجال التداولي الذي يتبناه، وطريقة التقريب التداولي كما تراءت له هي في نهاية المطاف وجهة نظر من داخل هذا المجال الذي هو في حقيقته مجالات تداولية بعدد اختلاف اتجاهاته وآراء المختلفين. أي أنّها ليست إلا وجهة النظر الظاهرية، ما يجعلها قواعد خاصة وليس عامّة، وهو ما ينقل الإشكال إلى صلب أيديولوجيا التقريب التداولي للمنقول التي تتعدد في الواقع بعدد المواقف من المنقول في التراث العربي والإسلامي.

في نقد دعوى التوسيع

يورد طه عبد الرحمان نصاً لابن تيمية أراد له أن يقوم مقام المدرك لدعوى التوسيع المزعوم للاستدلال المنطقي، من ناحيتيه؛ أي التوسيع في صورة الاستدلال ومادّته. في هذا السياق يقول ابن تيمية: «إذا ضاقت العقول والتصورات بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان، كما يصيب أهل المنطق اليوناني، تجدهم من أضيق الناس علماً وبياناً، وأعجزهم تصوراً وتعبيراً»[1]. وما كان ينبغي للباحث أن ينتقل رأساً إلى الحكم من دون وجود علقة علية واضحة من هذا الإنشاء التيمي، مرتكزاً

(1) المصدر نفسه، ص351. أقول: ولا يخفى أن حكماً كهذا هو من الجهل المركب، ويتضح ذلك متى ما أدركنا جهل ابن تيميّة بلغة اليونانيّين وثقافتهم.

على خلفية خصم سوفسطائي غير مدرك لمقوله، سوى الاستقواء بتحشيد التهم والحجج ضد الخصم. فإن حصول هذا الاتفاق هو إسقاط بأثر رجعي من باحث معاصر، حيث نظير هذه التهم رائج ومما جرت به العادة عند ابن تيمية. فهو يتهم بها العلماء كافة، من غير أهل الحديث، ما يجعل الانتقال مما هو معتاد في لغة خصم المنطق إلى خصوص النقد الموسع، اتفاقاً متخيلاً بوهم الإسقاط بأثر رجعي كما ذكرنا آنفاً. ومع ذلك نقول: إن مثل هذا النص دال على رفض لعموم المنقول وليس لخصوص المنقول. فكيف، وأن طه عبد الرحمان أسقط فكرة التوسيع مما أفاده من المنقول الوارد في المنطق الحديث. ونشير هنا إلى أن ابن تيمية إذ يتهم أهل اليونان بضيق العلم والبيان والعجز عن التصور والتعبير، يثبت أن منزعه في بناء الأحكام، من قبيل الجهل المركب. وذلك نظراً لجهله بالتراث اليوناني وعلومه ولغته وثقافته كما لا يخفى. وثانياً، لأن اليونان أنتجوا من الأساطير وكذا العلوم وضروب النظم ما يناقض هذا المدعى. إننا أمام حالة من الإسقاط الذي وقع فيه معجبون حدثاء، راموا استدراك ما اتفق من آراء بن تيمية مع آراء مناطقة حدثاء، إنما سندهم في المقارنة، تناظرات سطحيّة هي في الأصل لغوية، كما لو تعلق الأمر بوجود عبارة «أضيق» في المقام، يتعدى بها المعجبون الحد ثاء إلى صلب المضمون الذي لا دليل على حصول الاتفاق حوله. لم يكن ابن تيمية هنا بصدد التوسيع لصورة الدليل أو مادته، بل كان قاصداً نزع القيمة عن الاستدلال المنطقي رأساً. وبهذا كان هدفه فتح المتاهة أمام الدليل، بمعنى آخر، إنه هو من يعمد إلى حصر الدليل في طريق ما سمّاه بالفطرة، وهو رد طرق الاستدلال إلى طريق قياس التمثيل. لقد قصد ابن تيمية أمرين:

1 - إخراج المنطق من دائرة ما تحتاجه العلوم والصناعات والاستغناء عنه، بخلاف من ادعى ذهابه للتوسيع.

2 - إنه جعل من الفطرة معيار العلم، كما جعل من قياس التمثيل آلة هذه الفطرة في إنتاج المعرفة.

وكلاهما يتطلبان بعض التأمل.

في هجاء المنطق وإخراجه مما تحتاجه الصنائع

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ التردد الذي بدا من ابن تيمية في مختلف اشتغالاته، كما بدا للمتأخرين المعجبين، راجع إلى أسباب موضوعية، نظراً إلى ضغط النظم المعاصرة ومحاربتها إياه، وإلى المطاردة والسجون وما إليها من أسباب تعرض لها المدافعون عنه المبررون لقسوة نقوضه ونهجه التكفيري. إلا أن التردد الذي يصل إلى حد نفي الإيمان عن علماء عرفوا بصلاحهم وعلمهم وورعهم، هو أمر غير قابل للتبرير، سوى أن نثبت أن طبعاً ما كان متحكماً بذهن الناقض على المنطق، موسوماً بالتشدد ونزعة الغلو في محاكمة المخالف. لذا نجده يؤسس مقدمة في نقضه ذاك، حيث لم يدخل موضوعه مباشرة، بقدر ما مهد له بمقدمة تعبوية تأجيجية تربط بين المشتغلين على الفلسفة والمنطق من ملته، متهماً إياهم بالزندقة والانتساب إلى إلهيات الإغريق والجهل بآراء السلف والمأثور. بذلك نقل الموقف من مجرد موقف من المنطق إلى موقف مذهبي وطائفي. مع العلم أن من أهل السنة والحديث من لم ينظر إليه النظرة نفسها. فها هو الغزالي، أحد رواد علم أصول الفقه من أهل السنة، كان منطقياً وله آراء في الفلسفة والعرفان، هي أقرب ما تكون إلى

خصومه الفلاسفة، من دون أن يخرجه ذلك من الملّة. ففي هذا الإطار يقول ابن تيمية: «ومن المعلوم: أن المعظمين للفلسفة والكلام المعتقدين لمضمونهما هم أبعد عن معرفة الحديث، وأبعد عن أتباعه من هؤلاء. هذا أمر محسوس، بل إذا كشفت أحوالهم وجدتهم من أجهل الناس بأقواله (ص) وبواطن أموره وظواهرها، حتّى لتجد كثيراً من العامّة أعلم بذلك منهم، ولتجدهم لا يميزون بين ما قاله الرسول وما لم يقله، بل قد لا يفرقون بين حديث متواتر عنه، وحديث مكذوب موضوع عليه»[1]. مع أنّه غير خفي أن أكثر الناقمين على الصنائع في ديار الإسلام، كانوا دائماً من أهل الجهل المركب بها. وما راموا جبهة الحشو إلا ابتغاء السهل المتاح، من حيث لم يشغلوا أنفسهم بالدراية والإتقان لما به يجود التفريع ويتسع الاستنباط. وقد كان ابن تيمية معاصراً للإمام الحلي العالم والمتكلم الفيلسوف، مع أنّه كان فقيهاً بارعاً. وآخرون مثل الخواجة نصير الدين الطوسي. فمن هؤلاء من ألّف في التفسير وشرح الحديث، مثلما فعل صدر المتألهين الشيرازي من المتأخرين. من هنا فإنّ تهمة كبرى كتلك التي شاء ابن تيمية التأسيس عليها في صياغة موقفه الرفضوي من المنطق، دونها ـ إذن ـ خرط القتاد. وإن حاول عبثاً جعل الموقف من المنطق والفلسفة مساوقا أو متفرعا عن الموقف المذهبي والطائفي، وليس موقفاً معرفياً وعلمياً كما هو المطلوب. لذا تراه يحشد من التهم وفحش القول ما لم يثبت له أصل، وما هو خارج الموضوع بالتخصص، إذ يقول: «ولهذا ذكر

---

(1) ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمان الصنيع، المكتبة العلمية، بيروت، بلا تاريخ، ص81.

العلماء، أن الرفض أساس الزندقة، وأن أول من ابتدع الرفض إنما كان منافقاً زنديقاً، وهو عبد الله بن سبأ، فإنّه إذا قدح في السابقين الأولين فقد قدح في نقل الرسالة، أو في فهمها أو في اتباعها. فالرافضة تقدح تارة في علمهم بها، وتارة في اتباعهم لها، وتحيل ذلك على أهل البيت وعلى المعصوم الذي ليس له وجود في الوجود»[1].

الأحكام المطلقة في عدم جدوى المنطق

ثمة ما لم يلتفت إليه معظم المعجبين بطريقة ابن تيمية في رده على المنطقيين، كما هو الأمر تحديداً مع مناطقة حدثاء، مثل طه عبد الرحمان، الذي رأى في طريقة ابن تيمية توسيعاً لاستدلال، فيما الظاهر من كلامه يروم نسفاً جذرياً للصنعة. فإذا سلمنا بأنه حقاً رام التوسيع من مسالك الدليل، فإن مقتضى ذلك أن يضيف إلى المنطق طرائق جديدة أو لا أقل يعترف له ببعض المزايا التي بها كان المنطق علماً استطاع حفظ أهميته وجدواه، وإن بنحو منقوص، إلى جانب العلوم الأخرى. فالنفي التمامي لأي جدوى من علم المنطق، تهريج سفسطائي، لا يستحق به قائله صفة ناقد المنطق، ولا يستحق به المعجبون المبالغون صفة المجددين في قراءة التراث. فقد سلك ابن تيمية طرقاً من الجدل بأساليب سفسطائية بادية، كأن ربط بين أنصار الصنعة والمخالفين، أو بينهم والخروج والزندقة، وما إليها من أوصاف يبغي بها الناقم على المنطق التعبئة والتحريض، واستثمار ما في هذه الألفاظ من معانٍ خاصة في وجدان العامّة. الموقف الرفضوي التام للصنعة يظهر في أشد صوره

(1) المصدر نفسه، ص86 ـ 87.

توتراً، كقوله مثلاً: «فإن صدقتم لم يوافقكم المنطق، وإن كذبتم لم يوافقكم المنطق، وإن ارتبتم لم ينفعكم المنطق»[1]. أو قوله: «وإنما المقصود هنا: بيان أن هذه الصناعة قليلة المنفعة عظيمة الحشو»[2].
ويتبدّى من ذلك أن ليس للمنطق أي فائدة في نظر ابن تيمية، بل إن كان ثمة بعض الفائدة فيه فهي لأهل الكفر والضلال: «نعم لا ينكر أن في المنطق ما قد يستفيد ببعضه من كان في كفر وضلال وتقليد، ممن نشأ بينهم من الجهالة، كعوام النصارى واليهود والرافضة ونحوهم»[3]. ومن مبالغاته في المقام، بل من آثار هذا النهج السفسطائي الحاجب للحقائق، الملتف حولها بأساليب خطابية، إن لم نقل الجهل بالمطلوب، أن ادعى ناقد المنطق أن أهل الدنيا لم يعتمدوا المنطق ولا احتاجوا إليه في صناعاتهم كافة: «وأيضاً لا تجد أحداً من أهل الأرض حقق علماً من العلوم وصار إماماً فيه مستعيناً بصناعة المنطق، لا من العلوم الدينية ولا غيرها، فالأطباء والحساب والكتاب ونحوهم يحققون من علومهم وصناعاتهم بغير صناعة المنطق. وقد صنف في الإسلام علوم النحو واللغة والعروض والفقه وأصوله والكلام وغير ذلك، وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق، بل عامتهم كانوا قبل أن يعرب هذا المنطق اليوناني»[4]. ولا نظن،أنّه خفي على ناقد المنطق الراد على أهله، أن علوماً كاللغة والفقه وأصوله والكلام، مما قام على هذا المنطق، لا سيما في موارد الأقيسة والمباني العقلانيّة . فلا ينكر ذلك إلا جاهل بهذه الصناعات أو معاند كبير.

---

(1) المصدر نفسه، ص163.
(2) المصدر نفسه، ص171.
(3) المصدر نفسه، ص169.
(4) المصدر نفسه، ص168 ـ 169.

هجاء المنطق بدعوى التمسك بالفطرة

لم ينزل ابن تيمية الفطرة منزلة الأمية في الاعتبار فحسب، بل رأى أن الفطرة هي الأمية بعينها. ولم يتروَّ هذا الأخير أو يلتفت إلى أي معنى كان مقصوده من الأمية. فهل هو معناها العام الذي يفيد الجهل بالقراءة والكتابة والتداول الشفهي غير المكتوب للأفكار ـ الثقافة الأمية بوصفها ثقافة شفهية ـ أم تلك الملكة التي تجعل المتلقي يدرك الحقائق بصفاء بالغ ويتلقى الوحي بنقاوة وصدق أصليين. فالفطرة بالمعنى الأول معطى سوسيو ـ تاريخي للعرب بلا شك. لكن للفطرة بالمعنى الثاني، معنىً خاصاً، دعي العرب إليه وكلفوا بأن يرقوا إليه، وبهذا المعنى يكون أمراً مكتسباً. وكما أكّدنا في مقام آخر، أن ذكر الفطرة في الذكر الحكيم جاء في سياق يوحي بكمال الاستعداد لتلقي التعاليم، أي القضاء على الحجب المانعة من الوصول إلى الحقيقة. وهي تأتي في أسيقة دالة على أنّها منتهى ما يطلبه المرء من الكمال، أي فطرة الله التي فطر الناس عليها، ومصداقها الأعظم، تزويد الإنسان بالعقل على قدر سواء. وبه تقام الحجة على العباد. وهذا الكمال الذي هو الفطرة التي ران عليها من أسباب الغفلة وتلبست بالحجب الظلمانية الحائلة دون وضوح الرؤية، هو أمر يصار إليه بفعل التذكير وجهد النفس وتدريب العقل على التخلص من ضروب الوهم والنسيان، ومطلوب من الإنسان إحرازه وبلوغ منزلته. وتصبح هذه الفطرة بعدما ألهم الإنسان استعدادها، كالأمر المكتسب بعدما ران على القلوب ما من شأنه جلب الغفلة والنسيان. وأما الفطرة بالمعنى السوسيو ـ تاريخي، التي هي معطى للعرب، فلا يحتاج إلى كثير إطناب. ويكفي التذكير بأن العرب كانوا أمة أمية، بمعنى أنّها لم تؤت كتاباً قبل البعثة، فإذا اعتبرنا الفطرة والأمية سيان، بهذا

المعنى سيكون للفطرة معنى يقابل، أهل الكتاب وأحياناً يقابل كل صنعة بدءاً بصناعة الكتاب وانتهاءً بما يلزم عنها في صيرورة العمران من مظاهر مدنية. لم يميز ابن تميمة بين عدد المعاني التي تحملها كلمة «أمي». وإذا كانت أمية الرسول (ص) هي نفسها واقعة في هذا الاشتراك اللفظي، فإن مدح «الفطرة» التي فطر الناس عليها، إذا اعتبرنا فيها الجهل بالقراءة والكتابة والصناعة، ستكون مناقضا لهدي الرسالة في مدح العلم والتعلم والتفكير والتفكر والنهي عن التعرب والحث على التفقه. إذا كانت الفطرة التي تدرك بارئها من دون واسطة في الإثبات أو الثبوت، هي منتهى العلم والوجدان، فمثل هذه الفطرة لا تكفر؛ في حين نجد ابن تيميّة قد كفر أكثر أميي العرب الجاهليين. وهذا الخلط الكبير بين البديهة بمعناها المنطقي والفطرة بمعناها اللغوي ومعناها الشرعي، تجده بادياً في المتن التيمي غير الآبه بالمفاهيم والاصطلاحات. حيث يقول: «وأما زعمهم: أن البديهة والفطرة قد تحكم بما يتبين لها بالقياس فساده: فهذا غلط. لأن القياس لا بدّ له من مقدمات بديهية فطرية [. . .] فإن جوز أن تكون المقدمات الفطرية البديهية غلطاً [. . .]»[1]. نعم، إنّ المناطقة، وإن أطلقوا صفة الفطري على البديهي، فإنهم لم يقصدوا بالفطرة هنا ذلك المعنى الشرعي، كما فهموه وبحثوه في محله. وهو بخلاف ما توهم ابن تيمية الذي ما فتئ يذكر بالفطرة مقابل الصنائع التي تراءت له تكلفا لا ضرورة من ضرورات العمران، كما أكد على ذلك ابن خلدون. فالتحامل على المنطق هو شذوذ لم يعهده علماء الإسلام، بمن فيهم الناقمون على الفلسفة والفلاسفة، نظير أبي حامد الغزالي وابن خلدون.

---

(1) المصدر نفسه، ص160.

وإذ يتحدث ابن تيمية عن الفطرة والبديهة ولا يعلمنا أي معنى خاص يقصده من الفطرة، بوصفها مشتركاً لفظياً، يكون قد وقع في تعريف خاطئ، لأنه عرف البديهة والطبيعة بالمشترك اللفظي، وهو أسوأ التعريفات وأضلها. فما خفي على ناقد المنطق أن موقف بني إسرائيل: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةً﴾ كان أكثر الأشياء بداهة، وهو مباشرة الوجود. غير أن القول باستحالة الرؤية تطلب تحليلاً نظرياً قائماً على الجملة الشرطية، أي على استقرار الجبل الذي لم يستقر. وهو استناد على المفهوم. ولا شك في أن المفهوم أخفى من المنطوق. فانظر تجد، أن ما بدا أول الأمر فطرياً ـ بديهياً، تجوزاً ـ كان وهماً محضاً. وما بدا تحليلياً كان حقيقياً. يقول: «وأما زعمهم، أن البديهة والفطرة قد تحكم بما تبين لها بالقياس فساده: فهذا غلط؛ لأن القياس لا بدّ له من مقدمات بديهية فطرية. فإن جوز أن تكون المقدمات الفطرية البديهية غلطاً من غير تبيين غلطها إلا بالقياس، لكانت المقدمات الفطرية قد تعارضت بنفسها. ومقتضى القياس الذي مقدماته فطرية...»[1]. وهنا، يبلغ التلبيس مداه، ما دام مفهوم الفطرة وبالتالي البديهة المعطوفة عليها على نحو الترادف في استعمالات ابن تيمية، له معنى مخالف لمذهب المنطقي، من أن البديهي ما استغنى تعريفه عن الواسطة، أو ما أدرك ضرورة لا بالنظر. إن معنى المنطقي من مناشئ إخطاء الفطرة للحقيقة في نظر القياس، هي الأوهام والشبهات التي تلف الموضوع أو الاشتباه في الأحكام. فكأن ابن تيمية يريد القول هنا، إن الفطرة معصومة. وكان أحرى به أن يستحضر رأي المناطقة في هذا الرأي؛ لأنهم سبق وأجابوا

(1) المصدر نفسه، ص160.

عن الشبهة المغالطة. وإن كان هو يوردها كما لو أنّه لم يتطرق إليها جمهور المنطقيين. ويكفي ما أورده الغزالي في هذا المعنى، من قوله: «لعلك تقول أيها المنخدع بما عندك من العلوم الذهنية المستهتر بما يسوق إليه البراهين العقلية، ما هذا التفخيم والتعظيم، وأي حاجة بالعاقل إلى معيار وميزان، فالعقل هو القسطاس المستقيم والمعيار القويم، فلا يحتاج العاقل بعد كمال عقله إلى تسديد وتقويم، ولتتحقق قبل كل شيء أن فيك حاكماً حسياً وحاكماً وهمياً وحاكماً عقلياً، والمصيب من الحكام هو الحاكم العقلي، والنفس في أول الفطرة أشدّ إذعاناً وانقياداً للقبول من الحاكم الحسي والوهمي، لأنها سبقاً في أول الفطرة إلى النفس وفاتحها بالاحتكام عليها، فألِفت احتكامهما وأنست بهما قبل أن أدركها الحاكم العقلي، فاشتد عليها الفطام عن مألوفها والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلتها، فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقهما إلى أن تضبط بالحيلة»[1]. نعم، ولكن أي فطرة؟! إن ابن تيميّة يرى أن كل قياس يحتاج إلى مقدمة بديهية، وبالتالي فهو يخلط بين البديهي وبين الفطري. ففي الفطري الذي معناه العام، ما يقابل الصناعي، والمقصود به هنا اللغة الطبيعية، يوجد البديهي وغير البديهي. ثم لا يخفى أن الحديث هنا عن البديهة لا يعني المقدمات البديهية. فهذه الأخيرة تقع في منزلة المقابل للنظري. أي ما كانت شديدة الوضوح إلى درجة اندكاك الواسطة في الإثبات. لكن البديهة كما يفهم من سياق المتن التيمي، هي بمعناها اللغوي؛ أي سرعة البديهة، أو الفهم السريع للحقائق، ليشترط فيه أن تكون القضايا جنس النظري أو البديهي. فهي

---

(1) أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، بلا تاريخ، ص29 ـ 30.

حالة في المتلقي وليست صفة للقضية. ولذا فالمتوصل إليه بديهة ليس دائماً صحيحاً؛ لأنه ربما غفل صاحبه عن إحدى المقدمات أو الاعتبارات أو الحيثيات. فهو هنا مساوق للغفلة، وليس مساوقاً للفطرة حتّى في معناها اللغوي. من دون أن يخفى أن ما كان بديهياً برسم المنطق هو بديهي بداهة عقلية، بينما البديهي بالمعنى السوسيولوجي والثقافي ليس بالضرورة بديهياً بداهة عقلية. والواقع أن ثمة فارقاً بين العقلي والعقلائي فهذا الأخير مرتهن لتشارط العنايات العرفية والنمط الاجتماعي؛ فلا يصار إليه إلا عند فقد البداهة العقلية، أي أنّ البداهة برسم المبنى العقلي مقدمة على البداهة برسم المبنى العقلائي.

في نقد الحدود والقياس

لقد حاول ابن تيمية، انطلاقاً من مبناه القائم على مفهوم الفطرة، تقويض قياس الشمول لصالح قياس التمثيل، بوصف هذا الأخير، طريق عامّة الخلق، أي طريق الفطرة في إحراز المعرفة الحقة. ولا يخفى على ناظر متروٍّ في إشكالية الأقيسة أن موقفاً كهذا بالغ الخطاء، وإن كان من شأنه أن يخدع بعض المتمنطقة الحدثاء أو بعض خصوم المنطق من أنصار الهيرمينوتيكا الذين يرون في قياس التمثيل أنجح الطرق لتحصيل المعرفة. على أنّ وجود قاسم مشترك بين مؤدى ناقض المنطق وبقيّة الدعوات الأخرى، إن قديماً أو حديثاً بشأن قياس التمثيل، لن تحجب عنا حقيقة «التجري» في موقف ناقض المنطق، مع أن طريقته لم تخرج دائماً عن مقتضى هذه الأقيسة والحدود متى أدت عند الناقض وظيفة هدم الصناعات والتجديف في حق الخصوم[1]. يضاف إلى ذلك أن ما أثاره الناقض، هو

(1) فلا عجب إن رأيته في محلّ آخر يبدع من قسم الدين إلى أصول وفروع، وقد علمت =

مما ثبت صراحة أو بوضوح أقل من المعتاد في مصنفات من نقض على آرائهم. فلم يكن فاردا في ما ذهب إليه، إلى الحد الذي يتراءى إلى محبي رسومه في التفكير والتجديف، رائداً في النقد المنطقي؛ فثمة مناطقة وأصوليون وعرفانيون ممن تحدثوا في موضوع قياس التمثيل سلباً وإيجاباً، ليس ها هنا مندوحة لتفصيله. ويقول ابن تيمية دفاعا عن قياس التمثيل: «والتحقيق: أن قياس التمثيل أبلغ في إفادة العلم واليقين من قياس الشمول، وإن كان علم قياس الشمول أكثر فذاك أكبر، فقياس التمثيل في القياس العقلي كالبصر في العلم الحسي، وقياس الشمول: كالسمع في العلم الحسي. ولا ريب أن البصر أعظم وأكمل، والسمع أوسع وأشمل، فقياس التمثيل: بمنزلة البصر».[1] ثم يقول: «فأما دعواهم: أن هذا لا يفيد العلم، فهو غلط محض محسوس، بل عامّة علوم بني آدم المحضة من قياس التمثيل»[2]. واضح إذن، طريقة استدلال ابن تيمية ضد المناطقة. فبعدما تحدث عن قياس الشمول وقياس العلة الذي هو من أنواعه، سوى أن امتياز هذا الأخير يكمن في أن الحد الوسط فيه، هو بمثابة علة الحكم؛ لا يقبل ما ذهب إليه القائلون بعدم إفادة قياس التمثيل للعلم. ومستند الناقض في دفعه مدعى المنطقي، أن عامّة علوم بني آدم العقلية المحضة، هي من قياس التمثيل. وقد أظهر هذا الاستدلال أن ناقد المنطق وقع في مأزقين: أما الأول، فمحاولته الاستدلال عبر القياس اللغوي أو التشبيه في مقارنة الشمول والتمثيل بالسمع والبصر فهذا التشبيه هو نفسه محل إشكال قياس التمثيل. إنها مسامحة اللغة ومجازاتها

= أن ذلك مقتضى الصناعة. انظر: **فصول في أصول الفقه**، المكتبة الإسلاميّة، القاهرة، ط3، 1999، ص373.

(1) **نقض المنطق**، ص166.

(2) المصدر نفسه، ص166.

تتنزل هنا منزلة صرامة المنطق، وتنتهك غايته في إحراز الحقيقة وهيئة الانتقال من المقدمات إلى النتائج. فكون الناقض يحتج على مفهوم منطقي بمجازات لغوية، فضلاً عن أنّه خلط كبير بين علمين ومقتضيين، فهو دور منطقي مرفوض، من حيث هو استدلال على صدق قياس التمثيل بتمثيل لغوي. وأما الثاني، فهو الاستناد إلى مدرك مغشوش في مقام الحجية. أعني دعوى جملة عموم علوم بني آدم. وذلك لأن إطلاق العموم هنا لا وجه ينهض به في مقام الدليلية. إذ بين أيدي الناس ما هو حاصل بنحو قياس الشمول أو قياس التمثيل أو قياس العلة وما شابه. فالحكم بانحصار عامّة علوم بني آدم بالتمثيل دعوى مرفوضة ومزيفة، ذلك لأنه إن كان قصد الناقض أن عموم أو معظم علوم بني آدم، أو أغلب الطرق المتاحة لهم، هو قياس التمثيل، فإن هذا أمر عجاب أن يصدر من مدعي التمسك بالنص الشرعي ودعوى الأنبياء، الذين جاؤوا ليثيروا للناس دفائن العقول، بعدما راق الأكثرية الغالبة البقاء على ما وجدت عليه آباءها، فكان أكثرهم لا يعقلون، وما آمن به إلا قليل. إن في عموم علم بني آدم معارف صحيحة وأخرى خاطئة. ووظيفة المنطق إذاك، إحراز الصدق ومنع طروء الخطأ على عملية التفكير. وتلك هي غاية المنطق، من حيث هو منهج بتعبير ابن سينا أو معيار العلم حسب الغزالي، لا من حيث هو طريق لتحصيل المعارف والازدياد منها. إنّ الاستدلال على خطأ مدعى القائلين بعدم إفادة التمثيل للعلم بناء على عموم علم بني آدم المتحصلة منه، هو حجة باطلة ومستند واضح البطلان. لقد اعتبر ابن تيمية قياس التمثيل أحرز من قياس الشمول في إثبات المطلوب، واعتبر التمثيل هو طريق الفطرة، ومذهب عامّة الخلق في تحصيل العلم. ومع أنّه يعطي أهمية للشرع في المقام احتجاجه ضد المنطق، باعتباره علما مضللا وغير نافع، فهو قد ناقض نفسه لما اعتبر طريق التمثيل (الفطري) ـ حيث

للفطرة طريق واحد ـ فإذا كان قياس التمثيل أكثر إحرازاً للمطلوب من قياس الشمول الذي يفترض وجود القضية الكلية، وهو ـ أي التمثيل ـ طريق الفطرة، تعين أن يكون هو طريق الفطرة من باب الأولوية، في تحصيل العلم الشرعي وإحراز الأحكام في مقام الاستنباط والفتيا. ولا أخال ابن تيمية يرفض هذا الالتزام، إذا اعتبرنا أن الأصل في اعتبار مدرك الفطرة، ما كان قد وضح في مقالات بعض المحدثين والفقهاء. ولا نحسب أن أحداً من المشتغلين على المنطق والفلسفة والكلام والفقه من يختلف على ذلك، سوى أن تكون الفطرة بهذا المعنى سقفاً يحد نظر المتلقي وما تضمنه حقيقة الأسفار العقلية والروحية، وما به يتميز حال المتلقي المكلف، ما بين عالم وعامي، وما بين واصل ومريد. . فكلها مقامات لا اعتبار لها في المنظور التيمي بناء على هذا التعدي بمفهوم الفطرة من الحد الأدنى في الاعتبار الشرعي، حيث يلاحظ في المقام، العلم الشرعي لا مطلق المعلوم، كما تحدده آية الاستواء[1] وآية الاستطاعة[2]. ولا يمكن أن ينكر ابن تيمية التزامه بقياس التمثيل في المجال الشرعي، ما دام بوأه طريقاً ملكياً للفطرة ووسيلة عموم بني آدم في تحصيل المعرفة، ومن ثم تلقي الرسالة والاستنباط الشرعي. وهذا إن حصل، على الرغم من تناقض الموقف الظاهري القاضي بترجيح التمثيل في الاستدلال المنطقي، ورفض القياس وهجائه، كما لا يخفى من موقف عموم الظاهرية وأهل الحديث. غير أن في هذا التبني التيمي للتمثيل، الذي كان بمثابة مصيدة لناقض المنطق، يوجد إشكالان:

---

(1) قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

(2) قوله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾.

الإشكال الأول: في حصر علوم بني آدم في قياس التمثيل، يكون ابن تيمية قد خالف مدعى المعجبين الحدثاء، من أنه، وكما رآه طه عبد الرحمان، موسعاً للأدلة المنطقية. ولا يخفى أنّ طريق الشمول وطريق قياس العلة وارد أيضاً في اللغة الطبيعية، وهو أيضاً طريق الفطرة. فابن تيمية هاهنا يخطئ الفطرة في بعض مسالكها، فيكون مضيقاً لمسالك الأدلة، ومناقضاً لمدعى حجية المدرك الفطري. ألم تستدل الأعرابية على ثبوت واجب الوجود بالبعرة وأثر المسير؟ ومثل قياس الشمول والعلة كثير في احتجاجات القرآن والسنة. فأين هو ابن تيميّة من ذلك؟!

الإشكال الثّاني: إن ابن تيمية، إذ يقدم قياس التمثيل على غيره، خفي عليه أن طريق التمثيل على اعتباره وأهميته هو أكثر إضلالاً في موارد الاستنباط الشرعي. ولذا، فالنزاع ليس في التمثيل بقدر ما هو في ضبط حيثيات التمثيل من جهة الوظيفة لا من جهة التناظر الظاهري الخادع. فلو سلمنا بأنّ في صلب قياس الشمول يوجد التمثيل، فإن وظيفة المنطق أن يحول دون السقوط في أشكال التمثيل الخادع وأوهامه. وإنما تعود مناشئ الإضلال التمثيلي في موارد الاستنباط إلى أسباب منها:

أ ـ لأنه لا يحرز واقعاً، وإلا لكان حجة سابقة على الأدلة والأصول الأخرى، بما فيها الإجماع. فلو تحقق أن قياس التمثيل مما يحرز الواقع مطلقاً، ترتب على ذلك، الاكتفاء بالقرآن وقياس التمثيل؛ بأن يقاس المقيس على المقيس عليه في المنصوص، فيحرز الحكم الواقع.

ب ـ إن قياس التمثيل مضلّل؛ لأنه يخفي المائز الحقيقي والوظيفي بين

المتماثلين. وهو ما كان استشكله ابن تيمية نفسه على المناطقة بخصوص إخفائهم للتمايز بين الحيوانية (الجنس القريب) في حد الإنسان وبين حيوانية البهائم. إن أمرين على تمام التماثل لا ثبوت لهما البتة ولا دليل عليهما. وطبعاً حكايتنا تتجه إلى القيود الاحترازية للحيثية الوظيفية خلف مظاهر التشابه السطحيّ بين ظاهرتين. إننا لا نعتبر الظواهر والأحكام ثابتة، حتّى لا نقيم اعتباراً لتقلباتها المحتملة. كما لا نعتقد أن قيد الاشتراك متجه إلى ما هو ذاتي، حتّى لا نحتاط في سبر العلة وتنقيح المناط. فقيد الاشتراك متجه إلى العرضي والوظيفي، فلا عبرة بالتناظر السطحيّ بين ظاهرتين أو موضوعين أو متعلقين في لجة فوضى التمثيل، وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. هذا في ما يتصل بمتعلق التماثل بين جهتين وهو مقصود كلامنا.

وأما من حيث التمثيل المطلق، من دون تعيين متعلق التمثيل ووجه الاشتراك الوظيفي، فلا حاجة للتذكير، بأنّه من حيث الثبوت، لا وجود البتة لشيئين على تمام التماثل يستدعي القول بتكرار الذات أو وجود الشيء مرتين. فهذا فضلاً عن عدم ثبوته، فيه إثبات العبث للصانع الباري تعالى. وأما من جهة الدليل، فلا بدّ من القياس لإثبات ذلك. فإن قلنا إن الحاجة ناجزة للتمثيل وباعتبار مدعى ابن تيمية، كونه الأحرز في المقام، كان مؤداه التسلسل. وإن كانت الحاجة قاضية باستعمال قياس الشمول، ثبتت أحرزيته، فيتقدم على التمثيل. والحال كما لا يخفى، أن التماثل التام لا يمكن وقوعه إلا مسامحة. والعقل مدرك لذلك بداهة. فتساوي شيئين من الوجوه كافة مستحيل؛ فيكفي السبق واللحوق الزمنيّان، والتمايز في الحيز مكانياً دحضاً لتساويهما من كل الجهات.

ولذا فالمتماثلان ليسا كذلك إلا من وجه، وذلك هو أدنى مراتب التماثل. أو مادون التمام، وذلك أعلاه. وغير خافٍ أن الشرع لاحظ لهذه الحيثيات التي بها يقوم الاشتراك والاختلاف بين المثلين. فقياس العلة الذي منحه ابن تيمية مقاماً أبعد عن المفاد العلمي من قياس التمثيل، هو الأحرز والأكثر نجاعة في مجال الاستنباط الشرعي. فجهة تشريع الحكم في المقيس عليه، تظل محتملة، ولا يجوز التعدي بالحكم إياه إلى المقيس، لاحتمال تغير الحكم لجهة ما يطرأ على وجوه الاشتراك. وعلى هذا المذهب في قياس التمثيل، قياس إبليس، وليس طريق الفطرة. كما لا يخفى. أن قياس التمثيل نفسه لا يستغني عن قياس الشمول للنقطة التي سندرجها في المقام:

فالناظر إلى جزئين متعينين في الخارج، لا يسعه الحكم عليهما بتمام التماثل من كل الجهات وإلا كان ذلك حكما بغير علم، لتعدد الجهات، وهذا ذكرناه. وأيضاً ـ وهذا هو المهم ـ لتعدد حيثيات وجود وتركب وزمانية ومكانية الجهات المشتركة نفسها. فإذا سلم الناقد بذلك، فنكون قد سقطنا إذن في الاستقراء، يكون الآخذ بالتمثيل آخذاً به بعد إثبات الاستقراء في مقدماته. وبهذا يكون التمثيل مستنداً على مقدمات كلية، ما يجعله منطوياً على قياس الشمول، ولا يخفى أنّ طريق الاستقراء هو طريق الفطرة خلافاً لما ذهب إليه ابن تيمية. وهو ما نجد آثاره بادية في مجازات اللغة الطبيعية. وما غلبة التمثيل هنا إلا لجهة استناده إلى أسس استقرائية. إنّ التشابه والتماثل هو في وجه أو وجوه محصورة من الجزأين الخارجيين، ما يعني بقاء وجوه أخرى متباينة طي الخفاء. وحتى ما يبدو تشابهاً، في مقام التشابه، لم تراع فيه حيثيات أخرى محتملة. فلا ندري إن كان الاشتراك نفسه هو من كل الحيثيات أم في حيثيات محصورة. نعم،

وكما أكدنا، فإنّ ابن تيمية كان قد أثار استشكالاً قريباً من هذا على خصومه في جنس الحيوانية في حد الإنسان. وعليه، نقول؛ إنّ التشابه بين جزأين في الخارج، إذا ما كان تشابهاً حقيقياً تاماً، فهو عبث. وإذن، باطل ما ذهب إليه ابن تيمية من أن التمثيل أسلك مسالك الفطرة وأضبطها. بل هو كغيره من الاعتبارات المقدرة في الذهن، حيث الذهن يعتبر المتشابهين من وجه أو من وجوه معينة، متشابهين من كل الجهات. ولذا فهو في مقام الاستنباط، يتعدى بالحكم أيضاً إلى النظير للشبهة المذكورة. فهو ينعقد انعقاد الكلي في الذهن. انطلاقاً مما سبق، فإنّ قياس التمثيل الذي اعتبره ابن تيمية مسلك الفطرة في تحصيل المطلوب، ليس كذلك، مادام هو أضل الطرق في مقام الاستنباط الشرعي. فتعدية الحكم لمقام القياس الأصولي الذي هو قياس التمثيل منزوع الحجية ويحتاج إلى حجة كما في منصوص العلة. وهذا دليل على عدم فطريته؛ الفطرة التي خص بها البارئ تعالى أنبياءه وكرم بها خلقه. فمصداق هذه الفطرة هي النظر بنور الله حيث مصداقه تمييز الوظائف التي هي مناط التناظر ومنشأ التعدية بالأحكام من المقيس عليه إلى المقيس. وقد ظهر أن احتجاج إبليس على البارئ تعالى اعتمد على قياس التمثيل، مع عدم لحاظ الحيثيات الأخرى التي بها كان آدم مقدما على الخلائق.

في نقد الحد

لقد استجمع ابن تيمية عدة استشكالات على التعريف المنطقي، لعلها الأقوى في مجمل نقضه على المنطق. وإذا ما تجنبنا القراءة بأثر رجعي لهذه النقوض بناءً على بعض آراء المناطقة الحدثاء كما فعل طه عبد الرحمان وقبله آخرون، فإنّه لا يخفى أن إشكالية التعريف هي مما أثاره مناطقة كبار على رأسهم ابن سينا نفسه، كما فعل في النجاة

ومنطق المشرقين. والواقع أنّ ابن تيمية لا يقف عند مشكلة الحدود، بوصفها مشكلة محصورة في بعض صور الحد كما هو رأي المناطقة أنفسهم، منذ ابن سينا، بل إنه يقف من الحدود موقفاً رفضوياً سلبياً، ما يجعل نقده نقضاً ونسفاً لأصل الحد المنطقي، وهو يقول في هذا المجال:

«فأما الحدود المتكلفة، فليس فيها فائدة لا في العقل ولا في الحس، ولا في السمع إلا ما هو كالأسماء مع التطويل، أو ما هو كالتمييز كسائر الصفات»[1].

وقد خلط ابن تيمية مرة أخرى بين الحد باللفظ والحد الحقيقي، وإن قل وندر باعتراف المناطقة. ففي كل مورد من موارد رده على مذهب المناطقة في الحد، كان يتشبث بالتعريف اللفظي، باعتباره طريق الفطرة أيضاً، مع أن هذا الضرب من التعريف هو مسامحة لاتحرز واقعا، لأنه لا يمكن أن ينقل مجهولاً، معلوماً عند الحاد، إلى ذهن المتلقي الجاهل به. وتبدو تلك الشبهة في الوجه الأول من نقض ابن تيمية على مذهب المناطقة في الحد، في قوله: «قولهم (إنّ التصور الذي ليس ببديهي لا ينال إلا بالحد) باطل لأن الحد هو قول الحاد. فإنّ الحد هنا هو القول الدال على ماهية المحدود. فالمعرفة بالحد لا تكون إلا بعد الحد. فإنّ الحاد الذي ذكر الحد إن كان عرف المحدود بغير حد بطل قولهم «لا يعرف إلا بالحد»، وإن كان عرفه بحد آخر، فالقول فيه كالقول في الأول. فإن كان هذا الحاد عرفه بعد الحد الأول لزم الدور.

(1) نقض المنطق، ص194.

وإن كان تأخر لزم التسلسل»[1]. ومع أن ابن تيمية استند إلى لعبة الحجاج المنطقي لرد تلك الدعوى، ما يؤكد على تهافت الطريقة التي أدار بها نقضه على المنطق؛ إذ هي طريقة المنطق ذاتها في الاحتكام إلى أصالة التناقض ومفهوم الدور والتسلسل المنطقيين؛ إلا أن شبهة ما لا زالت تحيط بمدى استيعاب الناقد لإشكالية الحد المنطقي وكذا مفهوم البداهة المنطقي. إنّ المدعى الذي أورده الناقد هنا، يغفل حيثية مهمة في المقام. فالتصور البديهي، ليس بديهياً مطلقاً. رب بديهي عند هذا هو نظري عند ذاك. فالمدار في عنواني البديهي والنظري، إنما هو الحاجة إلى وسائط الإثبات والحجج المنطقية. فما كان نظرياً لا ينال إلا بالحد، بحسب الحالات والظروف. وهنا نجد ابن تيمية لا يميز في الحدّ بين المخاطب ـ بكسر الطاء ـ والمخاطب ـ بفتحها ـ في الحد. لذا، يرى أن الحد هو القول الدال على ماهية المحدود، ومن ثمة تأتي المعرفة بالحد بعد المحدود. هذا بالنسبة إلى الحاد، ولا إشكال في ذلك. لكن بالنسبة إلى المخاطب ـ بفتح الطاء ـ بالحد، هو في مقام الجاهل بالمحدود الطالب معرفته عبر واسطة الحد. فإذا كان الحد فرع تصور الحاد لمحدوده بالنسبة إلى المخاطب ـ بكسر الطاء ـ بالحد، بلا نزاع، فإن تصور المحدود هو فرع تصور الحد بالنسبة إلى المخاطب ـ بفتح الطاء ـ بالحد. فلا مجال بعد ذلك للحديث عن الدور والتسلسل، مادام المخاطب ـ بفتح الطاء ـ قد تعرف على محدوده بحد، هو في المحصلة فرع تصور الحاد الذي تعرف على محدوده قبل تحديده ببداهة. فهو بديهي عند الحاد نظري عند «المحدود له». فلا إشكال بناءً

---

(1) المصدر نفسه، ص184.

على اختلاف الاعتبارين. وبناء على تلك الشبهة المذكورة في عدم إدراك نسبية البديهي والنظري، يقع في مأزق آخر، حيث يقول: «فالمقصود أن الحقيقة: إن تصورها بباطنه أو ظاهره استغنى عن الحد القولي، وإن لم يتصور حقيقتها بالحد القولي. وهذا أمر محسوس يجده الإنسان من نفسه. فإن من عرف المحسوسات المذوقة ـ مثلاً ـ كالعسل: لم يفده الحد تصورها. ومن لم يذق ذلك، كمن أخبر عن السكر ـ وهو لم يذقه ـ لم يمكن أن يتصور حقيقته بالكلام والحد، بل يمثل له ويقرب إليه، ويقال له: طعمه يشبه كذا وكذا، وهذا التشبيه والتمثيل ليس هو الحد الذي يدعونه. وكذلك المحسوسات الباطنة، مثل الغضب والفرح والحزن والغم والعلم ونحو ذلك، من وجدها فقد تصورها، ومن لم يجدها لم يمكن أن يتصورها بالحد، ولهذا لا يتصور الأكمه الألوان بالحد، ولا العنين القاع بالحد. فإذن القائل بأن الحدود هي التي تفيد تصور الحقائق قائل للباطل المعلوم بالحس الباطن والظاهر»[1]. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ منشأ الغلط في هذا الاستشكال المغشوش، هو عدم التمييز بين ما تحصل العلم به بواسطة العلم الحضوري، وما كان مكتسبا بواسطة العلم الحصولي. ولذا نجد ابن تيمية يقدم أمثلة بالألم والغضب وغيرها من الحالات الشعورية التي موردها العلم الحضوري. فالحد، بما أنّه يحتاج إلى الحمل، غير وارد هاهنا، لجهة استحالة تصور المخاطب ـ بالفتح ـ للموضوع. وهذا شرط في الحمل، لا يقوم الحد بدونه. وافتقاد واحدة من الحواس المعنية بهذا الإحساس ليست نافية لأصل الحد، بل هي شرط من شروطه، من حيث هي شرط من شروط

(1) المصدر نفسه، ص186.

التفكير، الذي ليس في وسعه بلوغ المجهول إلا انطلاقاً من المعلوم. ومن شأن افتقاد حاسة من الحواس المعنية بإحساس ما أن تؤثر على المعلوم الأول، بل حتّى الذين تصوروا هذه المحسوسات، يمكنهم الغلط في تحديدها. فلو كان الحد هنا من باب التذكير فقط، وإحكام المعرفة ومنع الغفلة وتسرب الخطأ، لكفى. وما وظيفة المنطق إلا حراسة التفكير من الخطأ كما لا يخفى. فكيف لا فائدة من الحدود؟ لقد اختزل ابن تيمية الحد في الألفاظ، وبذلك لم يميز مرة أخرى بين الحد باللفظ والحد الحقيقي، وبين ما يرومه، وهو أن لا بدّ للحد من جملة تحمله إلى ذهن المتلقي. فعلى المعنى الثاني، هذا واضح. وأما على المعنى الأول، فمردود لإمكان قيام الحد على كل حال، وإن تعذر في بعض الأحوال. ولا معنى للدور هنا، مادام في كل خطابنا وحجاجنا وكلامنا الطبيعي نتلقى حدوداً وننقل حدوداً ونتعرف على الأشياء من خلال اللغة وفيها وبها. يستشكل ابن تيمية على المناطقة في ما هو ليس مورد نزاع عندهم. حيث من باب تحصيل الحاصل أن يكون التعريف بما هو متصور ومحسوس، كالوجود الواضح البين، الذي أقر الفلاسفة والمناطقة على أنّ تعريفه بالثابت العين، هو من باب التعريف باللفظ. وأن التعريف يصبح مستحيلاً، متى أصبح المعرف ـ بفتح الراء مع التشديد ـ بديهياً. إنما التعريف يكون لغير الظاهر المعطى، ويقصد به المعرفة الذهنية بالأشياء الغائية في الذهن أو غير الحاضرة في الخارج للمخاطب ـ بالفتح ـ بالحد. فالاشتراك الذي يتحدث عنه ابن تيمية، هو في الذهن، حاصل بالتجريد. وإلا، فهو في الخارج متلبس بالمائز، فلا إشكال. وقد خفي على ناقض المنطق وهو يورد إشكال التعريف

«بالحيوانية»، بأن ما تعنى به الفلسفة والمنطق بالتبع، هو الوجود المطلق من حيث هو الوجود، وحقائق الأمور من دون قيد الموجودية. وعلى هذا تكون «الحيوانية» الواردة في حد الإنسان بلحاظ القيود، غير مشتركة. فلو سلمنا بذلك القدر من التمايز في الحيوانية التي هي في نهاية المطاف قابلة للتعريف بالجسم النامي الحساس المتصرف بالإرادة، فلن يقف التمايز بين حيوانية البهيمة وحيوانية الإنسان، بل حتّى إنسانيّة زيد بقيد الموجودية لن تكون على اشتراك مع إنسانيّة عمرو بقيودها وحيثيات موجوديتها. فالإنسان هو أنواع أيضاً بلحاظ قيود وحيثيات موجوديته؛ من العلم والسلوك والبيئة... ومع أن ابن تيمية أثبت بلا منازع، جهله بمذهب المناطقة في الأجناس والأنواع، ما جعله يثير إشكالا كالذي رأيناه في تعريف الإنسان؛ فهو لم يفعل أكثر من إعادة استدماج ما كان قد أثاره ابن سينا، من أن كل جنس قد يكون فصلا بحداء ما هو أعلى منه، ما يؤكد على نسبية هذه التراتبية الأجناسية والأنواعية في سلم الاعتبارات. ونشير هنا إلى أنّ ابن تيمية، يرى إلى الأجناس بعين ثابتة لعدم استيعابه لنسبيتها المذكورة، كما يخلط بين الذاتي والعرضي، فهو لا يميز بين الحقيقي والاعتباري، فتكون كلّ الأمور لديه ـ من قبيل الذاتي والعرضي، الحقيقي والاعتباري ـ من تحكم الحاد. وهذا بخلاف الحكمة. ولا يخفى على متتبع متأمل في ردوده على المنطقيين، أن الأصل في تلك الردود، هو هجاء الصناعة رأساً، وتكفير الصناع. وأما ما ظهر منه حنكة في رد مقالات المناطقة في الحدود والأقيسة، فلم يكن بدعاً في ذلك؛ بل لم يكن سوى ناقل لمضامين ومعانٍ تضمنتها مقالات المنطقيين أنفسهم أو بعض ممن هم

في حكم خصومه من المتصوفة. وليس هذا خافياً على من تتبع طريقة ابن تيمية في ازدواجية تعاطيه مع خصومه، حيث بمقدار ما يبالغ في هجوهم، يتبنى بعض آرائهم من دون إحالة عليهم. ولعل السبب في ذلك، أن إظهار مصادر معلوماته وآرائه من شأنه إبراز تناقضه. فهو في معرض هجوه خصومَه لا يترك لهم مأثرة ويحرض العامّة على مقاطعتهم، معتبراً علومهم كافة زندقة وكفراً وإضلالاً. لكن هذا لا يمنع أن قسماً من نقوده على الفلاسفة، مثل صعوبة الحد بالجنس والفصل، هي من أفكار منطقيين أمثال ابن سينا في النجاة والغزالي في معياره، وآخرين أمثال السهروردي في نقد منطق اليونانيين، وابن عربي في الفتوحات.

ومن المفيد القول هنا إن ابن تيمية يستغفل قارئه، حيث لا يستحضر الوجه الآخر لمقالات من خاصمهم واتهمهم بالمروق والزندقة، مع أنّه اقتبس منهم طريقتهم في نقد الكثير من مآزق المنطق. إنه لم يستحضر نقد السهروردي للمنطق، وكذا بعض آراء ابن سينا والغزالي والطوسي، مع أنّه رد عليهم بما سبقوه إليه. ولا يخفى على من تتبع طريقة ابن تيمية في انتقاء وتحريف مقالات من نقض عليهم، أنها طريقة غير بريئة، بمعنى غير موضوعية البتة، إذا نظر إليها من زاوية التحقيق. غير أن هذا كان شأن الكثير من أهل الحديث والحشوية وبعض الحنابلة في أسلوب التّدليس. وهو حقّ التبشيع لما يعتبرونه آراء ومذاهب شاذّة، خدمة لرأي السّلف. وقد كان لإجازتهم التدليس في المقام دور في سائر المبالغات والانتحالات والاختلاقات. وقد كان فخر الدين الرازي ممن ينكرون الحد على المبنى الأرسطي. ومستنده في ذلك أن الحد يتألف من جنس وفصل، وأن الجنس من الكليات التي ينكرها أصلاً، معتبراً إياها مجرد

أسماء، وهو مذهب قديم ومستحدث. يبدأ من الرواقيين، وينتهي إلى دافيد هيوم، وهو مذهب الاسميين.

وإذا كان ابن تيمية قد كفر الفلاسفة والمناطقة؛ لأنهم تبنوا طريقة الإغريق المتصلة بإلهياتهم، فإنّه هنا لم يفعل سوى أن تبنى طريقة بعض الإغريق أنفسهم في إنكار الحدود. وليس ثمة فارق بينه وبين المشائية سوى أن المشائيين بما أنهم أثبتوا الكلي، استقام قولهم بإمكان الحد، بينما منشأ رفض الحد عند الرواقيين وأتباعهم، بمن فيهم ابن تيمية ـ من دون أن يعلم بهذا الاتباع ـ هو رفضهم للكلي. على أنّ تهمة الاتباع التي قذف بها ابن تيميّة المناطقة إن هي حقاً ثبتت في حقهم، فهي والحالة هذه، أعظم في من سلك مسلك الرواقيين من الأغارقة من دون أن يعلم بمنشأ ذلك. فالاتباع عن علم على فرض ثبوته في حق أولئك وتقديره، أولى من الاتباع عن جهل، بل في اعتبار طريقته في رد الحدود ـ وهي طريق الرواقيين قديماً وحديثاً ـ طريق أصيل غير متحيز، وسبيل غير الأغارقة الوثنيين، جهل مركب. وإذا تأملنا ملياً في جملة الردود التيمية بشأن الحدود والعلم والفطرة، فسنجد أن بعضاً من تلك الآراء لها نظائر في مقالات ابن عربي كما مر معنا. وبهذا يكون ابن تيمية قد استند إلى خصومه من المناطقة والصوفية في ردوده على المنطقيين وغير المنطقين. ومثل هذا رأيناه حتّى في موارد خلافه مع الفقهاء، حيث قال برأي من عاصرهم من فقهاء الإمامية كالإمام الحلي، في شأن الطلاق البدعي والطلاق بالثلاث. وقد خالف المذاهب الأربعة في ذلك، من دون أن يكشف عن ميله لآراء خصومه الفقهية.

وقد حاول د. محمد البهي ـ من المعاصرين ـ أن يستغل ذلك لتبرير موقف ابن تيميّة من التشيع وعلمائه، بأن مثل ذلك لم «يقلل من اعتباره

للاتجاه الشيعي المعتدل، بل لا يحول دون استحسانه لبعض تخريجاتهم الفقهية، واتباعهم فيها، كما في مسألة الطلاق البدعي أو الطلاق المعلق. فالطلاق البدعي (. . .) لا يقع عند فقهاء الشيعة وأخذ به ابن تيمية». وقد لا تخفى أهمية هذا الاعتراف من قبل محمد البهي. فلا أقل يجزئ ما صدر عنه من اعتراف ظل طي التجاهل، حول ما قد أفاده ابن تيمية من فقه الإمامية. على أنه تبرير حاكٍ عن عواطف نبيلة من كاتب ومصلح معاصر. والواقع أن موقف ابن تيميّة من خصومه وغلظة هجوه لهم مما يصعب جبره. فهم في نظره سيان، روافض وزنادقة بالجملة لا يفرق بين معتدل منهم أو غالٍ. فلا ننسى أن فقيهاً إمامياً بارزاً من المعاصرين لابن تيمية ولعله هو من نقل عنه تخريجته الفقهية المذكورة، أعني بن المطهر، المعروف بالإمام الحلي، وقد كال له ابن تيمية من أعتى اللعنات والتهم، فسماه بـ«ابن المنجس». على أنّ مثل ذلك الرأي الفقهي الذي أفاده من فقه ابن المطهر نفسه، في أمر الطلاق البدعي، ليس من جنس التخريجات الفقهية كما وصفها «البهي»؛ فذلك من الأحكام الواقعية المستندة إلى مدركها الروائي في الفقه الإمامي. بناءً على ما سبق، ترفع الدعاوى الطاهائية الثلاث: دعوى التوسيع في الاستدلال المنطقي، ودعوى الإسناد العملي للمنطق ودعوى التأسيس الشرعي للمنطق. فكما وضح وانكشف، ترفع الأولى لما أدركنا أن مؤدى ردود ابن تيمية قاضية بعكس المدعى، أي تضييق الاستدلال وحصره في مسلك الرواقية الإسمي، ومنحى الظاهرية، مع إصرار كبير على نسف كل صنعة جديدة برمتها، والقول بالاكتفاء باستدلال أهل الفطرة. كما ترفع الثانية، لما ندرك أن لا مخرج من النسق الصوري إلا باجتراح نسق مختلف، وقد حدث ذلك قبل ورود ابن تيمية، على يد علماء أصول

الفقه. فعملية الإسناد بالإعمال لا تتم إلا بالخروج من النسق ابتغاء نسق خاص. وفي دعوى إمكان تحصل الإعمال بانحفاظ النسق الصوري، جهل مركب بالبعد البنيوي للنسق المنطقي الصوري. كما ترفع الثالثة متى ما أدركنا أن التأسيس الشرعي للمنطق، قصاراه ما كان من أمر أصول الفقه كما ذكرنا وكما سيأتي، مع أننا أشرنا إلى أن ابن تيمية بتقديمه قياس التمثيل على قياس العلة في المقام، خروج عن مقتضى التأسيس الشرعي المزعوم.

الثورة التخصصية: علم أصول الفقه مثالاً

ليس في وسعنا الوقوف عند أهمية علم الأصول، والمكانة التي يحتلها في التراث العربي والإسلامي، كعلم إسلامي محض. فهذا، مما لا نزاع فيه، حيث لم يشذّ عن هذه الحقيقة أحد. لكن لا يخفى أيضاً ـ وخلافاً لما ذهب إليه ابن تيمية ـ أن علم الأصول، هو العلم الذي أمكنه الإفادة القصوى من المنطق. هي الإفادة التي مكنته من أن يحتل بدوره منزلة منطق الاستنباط الفقهي، كما شهدت على ذلك أطواره وتقلباته في مختلف المدارس الإسلامية. وآية ذلك أن كبار الأصوليين كانوا مناطقة أو مشتغلين بالمنطق. فلقد أفاد الشافعي من المنطق الأرسطي كما أفاد الغزالي بالقدر ذاته من هذه الصناعة التي أتقنها وألّف فيها. وفي المدرسة الإمامية تحضر أسماء كثيرة، لا سيما المتأخرون كالشيخ الأنصاري الذي ارتقى بالمدرسة الأصولية إلى أوجها فكانت مرحلته موسومة بهذا الاستدخال المتقن والكبير، والتطوير الفريد لصناعة الأصول، كما سيظهر بشكل أكثر تمنطقا مع خلفه الآخوند الخراساني، تلميذا له وتلميذا للسبزواري صاحب أبرز منظومة فلسفيّة ـ منطقية. لقد جسد علم

أصول الفقه أهم وأبرز ثورة في طول وعرض المنطق. بل لو أننا أمعنا النظر في الثورات المنطقية الحديثة، لألفينا أنفسنا أمام تجددات منطقية، حقق فيها الأصوليون سبقاً بارزاً. وتجلت هذه الثورة المعرفيّة في ثلاثة جوانب، سيكون حولها مدار كلامنا:

1 ـ جانب التخصص، في قبال الشمول.

2 ـ جانب التطبيق، في قبال التجريد.

3 ـ جانب التوسيع، في قبال الحصر.

و لا يخفى على الناظر في تاريخ المنطق، أن هذه الجوانب الثلاثة هي أهم ما اعترض المنطق من آفات، منذ أرسطو حتّى العصر الحديث. أعني آفة التعميم التي مقتضاها القول باستقلال المنطق عن العلوم، وانطباقه عليها انطباق العلم الكلي على أفراده. أي أن تكون العلوم إزاءه بمثابة الجزئي الإضافي. كما أعني آفة التجريد التي جعلت المنطق غير معني أحياناً بالمادة مقابل الهيئة، أي آفة الصّوريّة. كما نعني ثالثاً آفة التضييق والحصر، التي تستبعد عالم الإمكان والاحتمال، وتقصر مدرك التصديق على النسبة الواقعية في الجملة الخبرية، فيما توسع من مدرك التصور كي يشمل متعلقاته الأربعة، حيث تشمل الجملة الخبرية نفسها مع انضمام الوهم والشك إليها. فقد أحصوا للتصوّر موارد أربعة، حسب ما ذهب إليه المناطقة، هي الاسم والفعل والحرف يشملها جميعا مورد المفرد، والنسبة الخبرية عند الشك والتوهم، النسبة في الجملة الإنشائية والمركب الناقص، نظير الصفة والموصوف المضاف والمضاف إليه، وكذا طرفي الجملة الشرطية كلا على حدة. وليس للتصديق بحسب هذا المذهب المنطقي سوى النسبة في الجملة الخبرية من دون أن يتخللها

شك أو وهم. ولا يخفى أن تصوراً كهذا لموارد جريان الصدق فيه تأمل بلحاظ التطور الكبير الذي شهدته نظرية الصدق، كما في تشارطية تارسكي. من هنا غدا المنطق أكثر عمومية وأكثر صورية وأكثر حصراً. وإذا كانت الآفات الثلاث قد شكلت مدار الأبحاث والنقود المنطقية خلال كل الحقب، ولا سيما القرون الثلاثة الأخيرة، فإن علم الأصول كان قد استحضر هذه الإشكالات باحثاً في سبل تجاوزها كما سنرى. إلا أنّه لا بدّ قبل تفصيل الكلام في ذلك، من توضيح أي صناعة أصولية تكون تلك التي أمكنها التقدم أشواطاً إلى الأمام.

1 ـ في مواجهة آفة الشمول:

لما وضع أرسطو أورغانونه، كان قاصداً وضع ما سيسميه المشائية الإسلاميون بعد ذلك بالميزان، أو معيار العلم. فكانت الغاية المتوخاة، فضلاً عن تمييز المعقول عن آثار المراتب الدنيا من الإدراك، كالوهم وما دونه، هي أن يكون المنطق آلة لوزن العلوم كافة. فهي، وإن اختلفت وتنوعت في موضوعاتها، تظل خاضعة للكيفية نفسها، وللطرائق ذاتها في ترتيب المقدمات والوسائط، والعبور من المعلومات إلى المجهولات. فبهذا المعنى، كان المنطق هو آلة العلوم جميعاً. وقد استمر هذا الإحساس حتّى العصر الحديث بعدما حلت الرياضيات محله في الفلسفة الديكارتية. لم يحضر المنطق المجرد،كما هو، في صناعة الفقه، بل لقد اجترح العلماء آليات لعملية الاستنباط، بما يشبه منطقاً خاصاً للفقه، تماماً مثلما استطاعوا إنشاء منطق للغة، هو النحو؛ من حيث هو مجموع القواعد التي يهتدى بها في عملية الاستنباط، والعاصمة للفقيه من الخطأ في مقام الاستنباط والفتيا. ومثل هذا

التخصيص، إنما هو كاشف عن أن الأصولي قد رد عموم المنطق وشموليته، مقيداً إياه بخصوصيات المجال، وخصوصية الموضوعات والغايات والمادة المحددة لمدارك العملية الاستنباطية، ما يعني أن الأصولي كان مهيّئاً للقول بتعدد المناطق بدل القول بالمنطق الواحد. بهذا المعنى، كان العرب والمسلمون قد مارسوا المعرفة برسم منطقيات متعددة وتطبيقية، من دون أن يسموها، كالنحو المنزل منزلة منطق اللغة، أو أصول الفقه المنزل منزلة منطق الاستنباط وما شابه ذلك.

2 ـ في مواجهة آفة التجريد

علم أصول الفقه، هو العلم الذي استطاع الجمع بين مقتضى النظر ومقتضى العمل. فهو الصنعة التي يلتقي عندها منزع الكشف عن الواقع ومطلب إنشاء الوظيفة العملية. هذا أمر فرضه كونه ناظرا في أدلة الأحكام، وأصول الاستنباط عند فقد الدليل. أي لحظ الوظيفة عند فقد الحكم الواقعي. ويتنزل المتوقع هنا منزلة الواقع في الأصول العملية، قاصدا رفع العنت والحرج عن المكلف بما ييسر له الوظيفة العملية ويرفع عنه سقف الإنسداد. وآية تجاوزه لآفة التجريد، قوله بالاعتبار، متى ما تعلق الأمر «بالمصلحة السلوكية»، فيقضي بتنزيل ما ليس واقعاً منزلة ما هو واقع، لاستحالة إحرازه أو امتناع انكشافه عند الانسداد. وهو تنزل يلاحظ المصلحة العملية بوصفها إنشاءً لواقع جديد ومعاوضة ترمي إلى ردم الفراغ. ويجدر القول إنّ الاشتغال هنا هو بمثابة واقع جديد، يحول بين المكلف وتعليق الحكم رأساً أو الاحتياط فيه كلاً، جرياً وراء الحكم الواقعي المتعذر. فالاشتغال بالوظيفة العملية هو البديل العملي والحد الأدنى من الواقع. ما يعني أن «العمل» هو غاية الأصول.

فقد يقال إن ما يميز علم أصول الفقه عن عموم المنطق، أن الأول ألصق بالعمل غاية، وإن التقى مع عموم قواعد الثاني في إحراز المقدمات العقلية والصورية. إن قيمة التصور في علم الأصول، تكمن في تيسير إنشاء الوظيفة العملية، وليس مجرد التصور لهيئة المعقول في صقع الذهن دونما هتاف إلى العمل. وهذا ما سيتضح بصورة أجلى في ما سيأتي.

3 ـ في مواجهة آفة الحصر:

لقد استطاع الأصوليون خرق هذا الحصر في مجال التصديق مثلاً، فجعلوا إدراكه أوسع من مجرد إدراك النسبة الواقعية في الجملة الخبرية. وهذا ما يتضح بجلاء في موضوع القطع، وهو اعتقاد جازم، يعوض الواقع في الاعتبار. فالقاطع يأخذ بقطعه كما لو كان واقعاً بالفعل، مع إمكان عدم تحققه في الخارج. وفي هذا، حتماً، لن يكون الجهل المركب من أقسام الجهل كما ذهب بعض المناطقة ـ وإن خالفهم البعض الآخر ـ ، ذلك لأن المأخوذ في تعريف القطع، المعتبر والحجة، هو الجزم، أياً كانت. فلا وجود لقيد المطابقة التي لا تدرج في تعريف الأصولي للقطع، مادام ضم الواقع إلى تعريف القطع لن يجدي نفعاً، إن لم يكن أشبه بتحصيل حاصل. فالقاطع هاهنا يرى إلى مقطوعه واقعاً. فلو لم يكن جزمه كذلك، ولو تطرق إليه أدنى احتمال، فلن يكون قطعاً. وذلك كله متحصل من مقاصد الأصول الناظرة إلى المصلحة السلوكية في مقام العمل. ومرتكز ذلك على أنّ مفهوم العلم ذاته في المنظور الشريعي والديني لا يقتصر على التصور، بوجهيه: التصور المحض المجرد والتصور التصديقي، بل العلم هنا، هو بمعنى العمل

الكاشف عن حقيقة الجزم. وليس الجزم فقط الباعث على العمل. ولذا اعتبر العلم المحصور في التصور، غير المتحقق بالعمل، جهلاً. إن ما يميز علم الأصول عن المنطق هو في خصوصية اشتغاله على موضوعاته الخاصة وفي مقدار لحاظه للواقع العملي، حيث العمل مقدم، ليس على التصور فحسب، بل هو مقدم على الواقع نفسه، متى ما دار الأمر بين تحصيل العلم بالواقع وإنجاز العمل. ففي علم أصول الفقه يكون للعمل اعتبار مستقل عن الفكر وعن الواقع. فهو بحق منطق الفعل بامتياز. وسوف نجد مصداق هذا الافتراق الناشئ من اشتغال أصول الفقه على العمل، في مفهوم «القطع» كما عالجه كبير الأصوليين المحدثين الشيخ الأنصاري ومن سار على مذهبه في القول بالمصلحة السلوكية للأحكام الظاهرية. وعليه، يكون علم أصول الفقه أجدر بأن يكون المعني بدعوى إسناد المنطق بالإعمال، لا بل هو منطق الإعمال بامتياز. بناءً على ما سبق، نذكر بأنّ المراد من إيرادنا لهذه النماذج هو تبيان طبيعة الجدل الذي دار حول المنطق وحجية طرائقه ما بين الأنصار والخصوم في الثقافة العربية والإسلامية. على أنّ ذلك أمارة على أنّ صناعة المنطق لم تبق على هيئتها الأرسطية كما دخلت أول مرة إلى المجال العربي والإسلامي، بل لقد شهدت تجدداً من داخل الصناعة ومن خارجها. وقد كان للعلوم الأخرى بما فيها العلوم الإسلامية المحضة، مثل علم أصول الفقه، أثر على تطور النظرة الاستدلالية وتطور مفهوم الصدق والقطع أو الجزم والحجة. بل إننا نرمق ذلك التطور الكبير في صناعة المنطق في جملة العلوم المتفرعة عنه، أي المنطقيات الخاصة التي تجسدت في علوم، هي بالأحرى نماذج منطقية خاصة، كعلم أصول الفقه في مثالنا السابق. ولعل هذا ما جعل نظرية الشهيد السيد محمد باقر

الصدر في مذهبه الذاتي للمعرفة، تحرز مكانتها الحقيقية، كواحدة من أهم المحاولات الإسلامية المعاصرة في النقد المنطقي؛ كون السيد الصدر هو في الوقت نفسه رائداً من رواد علم أصول الفقه كما دلت على ذلك «حلقاته». فالدعوة قائمة، إلى جعل تلك المحاولة منطلقاً جديداً في مشوار النقد المنطقي. أم هل إن مشروعا كهذا سيدفع ثمن انوجاده في قلب عالم تتآكله مظاهر التخلف والانحطاط. وما هذا الصمت المطبق والظلام الدامس كالليل الأليل حول ذاك المشروع سوى فرع لذلك الانحطاط.

الفصل الرابع

أثر الاعتقاد في أصول التّشريع
الأيديولوجيا المقاصدية مثالاً

«ألا وإنّ شرائع الدين واحدة، وسبله قاصدة»!

الإمام علي بن أبي طالب

هل الفقه بات متقدماً على أصوله؟

ما يزال علم أصول الفقه مظنة المجتهدين، ومصدر فخرهم، وعنوان ممارساتهم العقلانيّة . ومن هنا لا يزال الوصف الخلدوني إياه بأشرف العلوم سارياً في أذهان رجاله وغيرهم ممن لفت انتباههم أصالة هذا العلم وعمق مبانيه. وقد رأينا بعضهم استند إلى مرونة الأصول باعتبارها منطق الفقه، أكثر مما استند إلى المنطق نفسه في مجالات البحث والتفكير والنظر، فاستطاع بلوغ ما لم يكن بالإمكان بلوغه بالصناعة المنطقية نفسها. وحيث واجه المنطق انسداداته، ظل علم أصول الفقه أكثر حيوية ونشاطاً لقرون عدة. وإنه ليصعب اليوم القول إنّ الأصول تراجعت ولم يعد لها من مكنة لإسعاف المجتهدين سوى تراجيح مكرورة لا ينتهك بها صرحُه، حيث لم نسمع باجتراح مفاهيم جديدة في

الأصول بقوة ما كان من صنع آخر رواده. ولو أننا حاولنا تطبيق ما في جعبة الأصول على قضايا ونوازل الفقه المعاصرة لوجدنا عنتا في التطبيق وشقوة في التنزيل. فالفقاهة اليوم تستنجد بآراء مرنة عادة ما يأتي مصدرها من التعاطي الاجتماعي والذائقة الفقهائية الممارسة. من يتتبع الصناعة الفتوائية يدرك أن أكثر مصادرها من خارج الأصول في الجملة. فالصياغة المنطقية للأصول باتت غارقة في التجريد، وقلما أمكنها الاحتكاك بمنطق الواقع وفقه الممارسة. إنّ الفقه اليوم بهذا المعنى ليس أصولياً، بل الفقيه الأكثر دربة هو من يبحث في مديات أخرى تسند صناعته في الفتوى. وقد بات واضحاً أن أكثر أشكال اللامعقول الفقهي ينطلق من داخل الصناعة الأصولية ويستقوي بعناصرها. إنه الحذر نفسه المطلوب، إذ ليس المطلوب منح الثقة كاملة للصناعة الأصولية بوصفها الطريق الأوحد لتكريس العقلانيّة في الاستنباط الفقهي. فالفقه هو بالدرجة الأولى ممارسة وذوق وليس تجريداً عقلياً صارماً. هو عقلائي من حيث انسجامه مع المعقول العقلائي لا المعقول العقلي. ويجدر القول إن مساحة المعقول عقلياً واسعة سعة الإمكان، لكن مساحة المعقول عقلائياً هي نسبية ومحدودة حدّ الواقع.

سنعالج هنا مسألة المقاصد ودعوى أصحابها. والغاية منها أن لا يثنينا التضخم في الإنشائيات المقاصدية عن رؤية أزمة المعقول في ثنايا خطابها، وأثر الخصوصيات الاعتقادية في مسار تنسيق المعرفة. فالأيديولوجيا المقاصدية، كما أحب أن أسميها، ليست بمنأى عن اللاّمعقول، وكما أن خصومها ليسوا من دون نصيب من المعقول البتة. ففي ثنايا الفكر المقاصدي تكمن عناصر اللاّمعقول وأحياناً يستقوي هذا الأخير بالمعقول النظري والظاهري لإسناد اللامعقول العملي والباطني.

والواقع أنّ اللاّمعقول يتبنى المعقول في كسب الرهان وإنجاز مشروعه. ثمة شيء من الزيف الأيديولوجي طالما ذكّرنا به. وإن كان لا بدّ منه، فيجب الحذر منه بشدّة.

مقاصد الشريعة وشريعة المقاصديين

ذكرنا في غير ما محل أنّ الأيديولوجيا استوعبت أشكال التفكير كافة حتّى ما عاد بمقدور الإنسان أن يفكر خارج تأثير الغواية الأيديولوجية وسلطانها. وأقصد بهذه الغواية ضرباً من التوظيف المشروط للمعرفة، تصبح الحقيقة والزيف بموجبه سيان وعلى مرتبة واحدة في خدمة وظيفة تقع خارج الغاية الموضوعية للمعرفة. وهي حتماً لا صلة لها بالصدق والكذب بمدلولهما الأخلاقي؛ لأنّ الزيف الأيديولوجي يصبح حقيقة في نظر الأيديولوجيا بقدر ما يؤدي وظيفة الحقيقة في إحراز مطلوب واقعي ما. وقد بات مسلماً به عند المعاصرين والدارسين للظاهرة الايديولوجية أن قصارى ما يمكن فعله إزاء هذا الاجتياح الأيديولوجي للجسم المعرفي هو ما يمكن أن نعبر عنه بتصعيد جهوزية الوعي بالأيديولوجيا، وتفعيل أجهزة الرقابة المعرفيّة ضد تسللاتها المختلفة. وهذا قدر ممكن لكنه لا يمنع من ذلك الاجتياح الأيديولوجي؛ لأن حدود المعرفة واسعة ويصعب السيطرة عليها. وإذن، تخترق الأيديولوجيا المجال المعرفي، بحقائقها وزيوفها. ومثل هذا الاختراق لن تنجو معه عملية تأصيل الأصول، ما دام للمعرفة مدخلية قصوى في عملية التأصيل، وما دام المراد هو البلوغ بالعملية إلى إحراز الواقع قطعاً. ولسنا هنا في وارد الحديث عن قطعين كما يحب أن يفعل بعض الأصوليين الحدثاء، علم قطعي يصيب الواقع، وآخر اطمئناني يتعلق بالجهل المركب. بل نقول

إنّ القطع واحد من حيث هو قطع، وليس الجهل المركب في المقام بأقل قطعا ممن يصيب قطعه الواقع. إن حديثنا عن الأيديولوجيا المقاصدية يستند إلى هذه الخلفية التي تجعل من الفكر المقاصدي محاولة تترنح بين الحقيقة والزيف، وبين الصواب والخطأ. وليس الحديث هنا عن المقاصد كما هي مطلوبة لأهل النظر الشرعي، بل هو حديث في صلب المقاربات المقاصدية والفكر المقاصدي الذي بات يقدم نفسه مشروعاً أيديولوجيا يعد بحلول ومخارج للفكر والفقه، من دون أن يستكمل نقائصه، وأن يقدّم تطبيقاً مغرياً يجعل أهل المقاصد في سدة الفقاهة القمينة بإيجاد مخارج لأكثر النوازل التي ترد على الفقيه المعاصر، طالما أنّ الموضوع غايته عملية وليس مجرد نظر.

إن غاية ما تصبو إليه محاولتنا، مقاربة نقدية عامّة للخطاب المقاصدي، تهدف إلى وضع هذا الفكر وقواعده ومزاعمه في إطاره المعرفي، وتجريده من أسباب التهويل الدخيلة، المشوشة على متانة أصوله وأبعاده الاجتهادية. وهي أسباب ناشئة من آفتين: إحداهما آفة النسيان التي تنتزع الأفكار من شروطها وأُطرها المعرفيّة، كما لو كانت محض أفكار طائشة لا تاريخ يضبط إيقاعها الجينيالوجي، ولا منطق يسند قوامها الإبستيمولوجي. والأخرى: آفة الإسقاط الذي يورث ضرباً من العمى يجعل النماذج المعرفيّة يختلط بعضها ببعض دونما رقيب، وأحياناً تجعل للمعرفة المعاصرة سلطة تبريرية ـ لا تأسيسية ـ لمضمون معرفي قديم. وكلتا الآفتين من شأنهما الانزياح رأساً بهذا الخطاب من أن يكون إمكانية محض في سياق فك الانسداد، تتطلب تحولاً جذرياً ليس في شقه الفقهاني، بل نزولاً إلى أصوله الكلامية بما يجعل ما كان إمكاناً محضاً، ممارسة تجديدية تراكمية تحتكم فيها القواعد والأصول

إلى ضرب من علم الكلام الجديد، لا مجرد تبرير نتائج ضمن محاولة للإبقاء على المضامين الكلامية الخفية في نطاق اللا مفكر فيه؛ وضمن لعبة تبريرية مسطحة تقوم على ضرب من الانتقاء، من شأنها الانزياح بهذا الخطاب من مجرد إمكانية يتعين وضعها في مواجهة الهدم والترصيف إلى خطاب إيديولوجي مغلق على علاته، وتمامي على نواقصه، وإطلاقي على نسبيته. إنّ أي خطاب يعوض الحلول الحقيقية بحلول مغشوشة، بتزييف الوقائع وإيهام المتلقي بأن عصر الاستشكالات الكبرى قد ولّى بلا رجعة، ومثل هذا كثير ومهول، يحصل عندنا في العالم العربي ولا سيما في المغارب. في كل مرة نطلع على العالم بعلم ومجدد، نحيطه بالأساطير، ولا نكاد نمنح لولادته المتأخرة عن زمانها الطبيعي فرصة التعبير الكافي عن نفسه، ومزيداً من التحقيق والاستيعاب الكافي، حتّى نتحدث باسمه ونطرحه فوق الرؤوس كرائد لقطيعة أو كشيخ لطريقة أو كمخلص لزمان. وقد بدأ ذلك مع ابن رشد وابن خلدون وكذا الشاطبي. حتّى باتت تلك خاصية مجالنا المعرفي، ومشهدنا الثقافي، وتقليدنا البحثي. ومع أننا نحتفظ لهؤلاء الأعلام باحترام وتقدير لنبوغهم الخاص، إلى الحد الذي نعدهم مفاخر تراثنا، إلا أن هذا لا يمنع من التعاطي معهم كمحطات في فكرنا العربي والإسلامي والإنسانيّ، من دون الحاجة إلى تحويلهم إلى عوائق فكرية ومقدسات تراثية بهم وجب على العقل العربي أن يوقف زحفه اجتهاداً أو يوقف تطلعه إلى انقلابات معرفيّة جديدة. فالمشكلة تصبح ليس مع هؤلاء الأعلام، بقدر ما تصبح مشكلة مع طريقة ما في إعادة قراءة هؤلاء الأعلام. إننا نخشى من آفة التهويل والاختزال والتسرع ووضع كل فكر وكل مشروع في سياقه المعقول ـ بعيداً عن لغة المدهش ـ اعتقاداً منا بأنّ

التهويل والاختزال والتسرع ـ وهي آفات مشتركة بين كل صناع أساطيرنا الجديدة ـ هي أعراض لازمة لأزمة العقل العربي. إن أكثر مقارباتنا تحتفظ لنفسها بأواصر قرابة مع نوازع الأسطرة والتغليب. وهو ما يصنف كل محاولات ومشاريع الفكر العربي خارج عوالم التفكير الموضوعي. من هنا وجب على العقل العربي، وهو يحبو على طريق البحث عن مخارج لأزمته التاريخية وعن حلول لمآزقه، أن يتلمس المهول والمدهش ـ إن كان لا بدّ فاعلاً ـ في المستقبل وعالم الإمكان، لا في الماضي وعالم ما تحقق. وبعد كل ما نحن فيه، عبثاً نحاول تهويل التراث على حساب المستقبل. وما هذه المحاولات المستميتة لنبش القبور وإعادة إنتاج الأعلام بتقنية أسطورية، وتحيين ما لم يحين في حينه، في سياق إسقاطي تعسفي، سوى نزعة نائمة للاستهانة بالمستقبل، ويأس يكاد يكون ـ إن لم يكن بالفعل ـ مريراً من الحاضر الجريح والمستقبل الغامض. وعلى هذا الأساس، تنهض طريقتنا في ما نطرحه ونطارح حوله على ركنين يتحكمان بالروح النقدي الذي يسند معالجاتنا:

الأول: إننا لسنا المصوبة الجدد، الذين يخلعون على آرائهم مسحة الحقيقة المطلقة لمجرد أن اجتهدوا أو جاهدوا معرفيا بأقل من الاجتهاد الذي هو استفراغ الجهد؛ كل الجهد. فما نتوصل إليه قابل للتقليب والتأمل والنقاش؛ وهذا ما يمنح لحياتنا الفكرية معنى الوجود ومعنى الاستمرارية.

الثاني: إننا نعلق كل الأمل على المستقبل، حيث لا خيار أفضل بيننا إلا ما يعد به الإمكان. على أساس رفض التصويب، وعلى أساس نزعتنا التفاؤلية المستقبلية، ننطلق في عملية النقد هذه من دون حرج أو

مسبقات. ومشروعنا في التبني الحضاري والتجديد الجذري يساعد على تجاوز هذا النمط من الرؤية الاختزالية والميكانيكية لمشكلاتنا وحلولنا. لأنه يفتح النظر على المستقبل ويضع الإبداع على منافذ الإمكان ولا يقول بالحصر. فبما أنّ الحلول خرجت من أيدينا كما خرجت مداخل الأزمة، فإنّ المطلوب والمتاح لأهل النظر أن يشتغلوا بالنظر مراكمة وتجادلا، وهما شرطان للبلوغ بالبنية نفسها إلى مقام ترشيح مخارج الأزمة ومداخل الحل. وعليه، فإننا نرى خلف أيديولوجيا الفكر المقاصدي، محاولة للتعتيم وإخفاء مأزق تاريخي ـ معرفي، حيث لا عواضة عن الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد بمدلوله الجذري، الذي يخول لكل مجتهد إمكانية التفكير والنظر الحر والمقيد في الوقت ذاته بشرائط الاجتهاد العقلاني، والمراقب من قبل مجتمع المجتهدين.

لذا سوف تنقسم معالجتنا إلى قسمين:

الأول: يتعلّق بنقد الفكر المقاصدي كما تجلى في نصوص دعاته المعاصرين.

الثاني: يتعلق بنقد الفكر المقاصديّ عند بعض المتقدمين ونموذجهم هنا، هو الشاطبي.

وسنقتصر في القسم الأول على مثالين فقط، هما محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن. وإيرادنا لهذين المثالين له ما يبرره:

أولاً: إننا لم نجد في ما طرحه دعاة المقاصد الحدثاء جديدا، سوى إعادة عرض ما كان من فري المؤسسين الأوائل، وعلى رأسهم الشاطبي. ولم نقف على جديد عند غيره سوى زيادات لا تحجب أهمية النص التأسيسي الأول. ولا قيمة لأي جديد مهما بلغ شأنه ما دام في مُنتهاه لم يُضف إلى الأسس المعرفيّة التي ينهض بها الفكر المقاصدي

عند الشاطبي، سوى إضافات فرعية تتجه تارة صوب الزيادة والنقيصة في عدد المقاصد وتارة صوب التراتبية المقاصدية. وبما أننا معنيون بالأسس المعرفيّة للفكر المقاصدي وبالنقد الجذري، فالحكمة قاضية بالتركيز على الأصول لا على الآثار التقليدية ـ للمقلدة ـ ولذا لم نعر اهتماما لبعض المتقدّمين ما عدا الشاطبي الذي صنف ما هو أضبط وأحكم وأكثر نسقية من غيره من المتقدمين، كما لم نعر اهتماماً لبعض المحدثين مع استثناء الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي اللذين نبها على الأقل إلى استدماج الفكر المقاصدي في نشاطنا الفقهي، كما كانت لهما آراء ليس هاهنا مجال للوقوف على تفاصيلها. ويكفي أن بن عاشور كان قد استدخل في سياق استشكاله على حصرية المقاصد عنصراً جديداً، لما تحدث عن توسيع الضروريات لتشمل مثلاً الحرية. قد لا يشكل هذا على طريقة الشاطبي، بل الأمر يتعلق بأمر سنتطرق إليه في ما سيأتي، وهو أنّ المقاصد نفسها شأنها شأن الأحكام تتصل بعناوين عارضة، فيكون من شأنها أن توسع من المقاصد، وقد تضيق من بعضها، كما يمكن ان تقلب التحسيني إلى حاجي أو إلى ضروري. وما كان للشاطبي أن يتحدث عن الحرية أو الكرامة بالمذاق المقاصدي لبعض المعاصرين، لأن زمان الشاطبي لم يشهد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ولم يشهد التقدم الذي تعرفه البشرية اليوم على مستوى الثقافة الحقوقية. وربما كانت مظاهر العبودية، حتى زمانه معمولاً بها في الدنيا كلها، فلم تكن الحرية بمدلولها الفلسفي الحديث قمينة بأن تثير انتباه الشاطبي[1].

---

(1) ربما أمكن القول إن الحرية بدأت تتكامل فكرتها في المجال الإسلامي في زمان متقدم. فأنت تجد كلمة للخليفة عمر بن الخطاب يقول: **«متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»**. وهذه المقولة تجعل حق الحرية مسؤولية الآخرين، وفي المقام =

ثانياً: لأن من بين المشتغلين على المقاصد من المعاصرين، نادراً ما تقف على فكر نقدي، أو اشتغال مقاصدي يستند إلى منظور شمولي وعدة منهاجية ومفاهيمية تستحق منازلة نقدية مفاهيمية بالمعنى الفلسفي والمنطقي للعبارة. وقد وجدنا في نص الجابري على ما فيه من هنات، سنتناولها بالنقد، نصاً مهماً، لربطه بين الفكر المقاصدي والمشروع الرشدي، ولوضعه الفكر المقاصدي في سياق المشروع النهضوي بمدلوله الأيديولوجي. فالمعالجة الجابرية فلسفيّاً وأيديولوجيّاً تمثل منتهى ما أمكن أن يبلغه داعية إلى المقاصد الشاطبية في مجالنا العربي. كما أنّ الحضور المفاهيمي والمناهجي والهواجس الأيديولوجية بمعناها الحديث التي ميزت النقد الجابري يفرض على الناقد مستوى أعلى من المستويات التي قد يفرضها نص خلو من المفاهيم الفلسفيّة وشرائط

= يتعلق الأمر بالدولة.. بينما ثمة كلمة للإمام علي بن أبي طالب: «**لا تكن عبداً لغيرك وقد خلقك الله حراً**».. وهو يجعل الحرية مطلباً ضرورياً من مسؤولية الشخص نفسه قبل الآخر.. بل إن علي بن أبي طالب حاول أن يرسم نهجاً للحرية يطاول حتى مجال العبادات، ليبين أنّ طلب التحرر في الحياة لا يستقيم مع بقاء نوازع العبودية في الضمير.. فارتقى بمطلب الحرية لأن جعل أفضل صنوف العبودية لله هو ما كان تحرراً.. ولقد قسم العبادة لله وهي العبودية نفسها، بعبودية التجار وعبودية العبيد وعبودية الأحرار.. واتضح أن عبودية الأحرار تتعلق بقوم لم يعبدوا الله طمعاً في جنته ولا خوفاً من ناره، بل وجدوه أهلا للعبادة فعبدوه».. وسوف نجد مع ابنه أبي عبد الله الحسين، وهو يواجه القتل في كربلاء، كلمة من شأنها أن تنزل مطلب التحرر والحرية منزلة الضروري ربما قبل الدين وقبل الحياة، لأنه استخلص من الحادثة أن ضياع هذا المقصد هو ما كان وراء كل هذه التراجيديا، فأمكن بذلك القول إن ثورة كربلاء كانت جديرة بأن تدخل في سلم الضروريات مبدأ الحرية بل وتضعه في مقدمة الضروريات.. وذلك حينما قال لهم الحسين: «**إن كنتم لا تخافون الله ولا تؤمنون بالمعاد فكونوا أحراراً في دنياكم إن كنتم عرباً كما تزعمون**». ومثل ذلك لما قال: «**الموت أولى من ركوب العار**».. بل إن الإسلام نفسه وضع مقصد التحرير في قمة أولوياته، لما تحدث عن الحكمة من بعثة الأنبياء: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾..

المشروع الشمولي. والأمر نفسه عند طه عبد الرحمان. فحيث إنّه في تصورنا ـ لم يقطع هو الآخر مع الطريقة الشاطبية جذريّاً بقدر ما أعاد صياغتها على وفق مقاربته التداولية ونزعته الأخلاقية، وإعادة بناء النسق المقاصدي الشاطبي على مقتضاها ـ لم يَفُتْهُ توجيه نقد للمقاصد، أخرجه من مستوى التبني التقليدي، كما هي عادة من تعاطى مع المقاصد تعاطياً لا يرقى إلى مستوى الاستشكال، وذلك بإضفاء طابع الاستشكال والتناسق البنيوي على خلفية ربط الشاطبي المقاصد بمكارم الأخلاق؛ أي أنّها محاولة اجتهادية من داخل المذهبية الشاطبية المقاصدية نفسها. فقد زعم الشاطبي أن غاية المقاصد تحقيق مكارم الأخلاق، إلا أنّه ناقض زعمه هذا حين أنزلها منزلة التحسينيات. وقد حاول طه عبد الرحمان أن يجتهد ليفي بهذا الزعم، وذلك هو أهم ما قدمه للمقاصد الشاطبية من ترميم أعاد إليها التناسق والانسجام. ولنا وقفة مع المحاولة الطهائية المقاصدية في مورد آخر من هذه المعالجة. كما تعود ميزة هذه المعالجة إلى حجم العدة المنطقية التي تسند المقاربة الطهائية. وبهذا يكون نص الجابري غاية ما يبلغه موقف أيديولوجي من الشاطبي. ويكون نص طه عبد الرحمان غاية ما يبلغه موقف منطقي من الشاطبي. وإذ نفرق بين غايتين أيديولوجية ومنطقية، فإن ذلك لا يعدو كونه تسامحاً راجعاً إلى أننا نرى في المحاولة الجابرية الكثير من الممارسة الأيديولوجية العارية، في حين نرى مع طه الكثير من الممارسة المعرفيّة. إلا أن هذا لا يعني خلو النص الطهائي من ضرب آخر من الأيديولوجيا؛ لنقل بتعبيرنا، أنّها الأيديولوجيا المنطقانية التي تتوسل بقهر المنطق وفن الرياضة لبلوغ المطلوب. فالمحاولة الجابرية وإن أخطأت الواقع أحياناً، إلا أنّها تترك وراءها الكثير من الأحلام الأيديولوجية. في حين أنّ المحاولة الطهائية إن أخطأت الواقع تركت وراءها الكثير من الرياضة الذهنية. ولا شكّ في

أنّ حصر مناقشتنا في القسم الأول لهذين الموقفين، أغنى ممّن دونهما. وأيّ رؤية مقاصدية أخرى تظل ناقصة إن لم تستوعب ما جاء في النقدين المذكورين. هذا في حين يمكن الاستغناء عنها ومعاوضتها بمعالجة مباشرة للنص التأسيسي للشاطبي ومن ذهب مذهبه في المقاصد. فإذا استثنينا محاولة محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي، فقطعاً لن نجد جديداً يذكر في كل المحاولات التي سبقت الجابري أيديولوجياً، وطه عبد الرحمن منطقيا في المغرب. ما عدا ذلك، لا يوجد سوى بعض الأفكار التوضيحية التي قام بها بعض محققي كتاب الموافقات. ونحن هنا نتناول المقاربات التي تصلح للنقد لأنها ذات بُعد استشكالي، وما دون ذلك هي معالجات تقديمية واستعراضية حتّى وإن رجحت رأياً هنا أو هناك، فخلوها من هذا القدر الاستشكالي يجعلها لا تدخل في اهتمام هذه المعالجة النقدية. وللإنصاف، ثمة محاولات جديدة من قبل باحثين مغمورين فيها من جرأة البحث ونباهة الاطلاع ما يفوق الكثير من أنصار المقاصد التقليديين عندنا.

انبعاث الفكر المقاصدي

خلال العقود الأخيرة من القرن المنصرم، شهد الفكر العربي والإسلامي انبعاثاً لافتاً، لما سمي بالفكر المقاصدي. وقد كانت أشبه بعملية إحياء لمشروع قديم لم يُولَ العناية المطلوبة ولا مُنحَ الاهتمام المستحق من قبل معاصريه والمعاصرين أيضاً. كان الإهمال الذي طاول مصنفات تأسيسية مثل كتاب «الموافقات» للشاطبي، بمثابة المسوغ الذي أسس عليه أنصار الفكر المقاصدي من الحدثاء والمعاصرين مشروعية دعواهم؛ حيث باتت مخرجاً سالكاً لهذا الانسداد الأعظم الذي أصاب الفكر بقدر ما أصاب الفقه الإسلاميين. دشن الدعوة المذكورة أعلام

فكرية وسياسية وفقهية حديثة ـ يمكن اعتبارهم المؤسسين لهذه الدعوة في العصر الحديث ـ ، تارة بالدعوة المجملة كما يظهر عموماً في آثار الشيخ محمد عبده ـ بل لم يكد يشذ أحد من رواد الإصلاح العربي عن الإشادة أو التلميح إلى المقاصد ولو بصورة عابرة، كما فعل الكواكبي في طبائع الاستبداد ونظرائه ـ وتارة أخرى بالدعوة التفصيلية والمتخصصة كما أظهرت محاولة محمد الطاهر بن عاشور من تونس، ومحاولة علال الفاسي من المغرب. وتتجلى قيمة المحاولة المقاصدية لعلال الفاسي في أنّها فضلا عن كونها جاءت متزامنة مع مرحلة الحركة الوطنية، وبروز معالم النهضة الفكرية بعيد الاستقلال، فإنها معالجة علميّة لرجل مكنته خبرته المعرفيّة والإصلاحية والسياسية الواسعة، وكذا كونه فقيها سليل جامعة القرويين، من التعاطي بصورة تعادلية مع المقاصد، والتوقف عند الكثير من محطات الفكر المقاصدي في نوع من التأمل لا يوحي بالاستسلام التام لما سطره الشاطبي؛ لكنه فتح بعض الكوى التي تستحق أن يمضي من خلالها النقاش إلى آماد بعيدة. بهذا المعنى يكون كتاب علال الفاسي حول المقاصد كتاباً تأسيسياً في المرحلة الحديثة من تاريخ المغرب وأيضاً محاولة مبكرة لم نجد لها بعد ذلك عمقاً فقهياً يضارع العمق الذي حضر في معالجة الأستاذ علال الفاسي. ومعلوم أنّ المشكل المطروح في قضية المقاصد، أنّ التعاطي الفقهي الصرف معها لا يفي بالغرض، كما إنّ التعاطي الفلسفي غير المقرون بخبرة فقهية لا يفي بالغرض. وليس غير علال الفاسي من كان يملك الخبرتين معاً.

واستمرت تلك الدعوة، لاسيما في المغارب، تترى، إلى أن عاقرت وظيفتها الأيديولوجية مع نقاد معاصرين، أمثال ناقد العقل العربي محمد عابد الجابري، وداعية التقريب التداولي طه عبد الرحمان. وجد هذا

الانبعاث في موافقات الشاطبي خير معين وخير مصدر لانطلاق فكر مقاصدي عقلاني، لا محيد عنه في عصر يفرض على أصحاب المشاريع النهضوية والإيديولوجية قدراً من الخطاب العقلاني، حيث اشتدت فيه أزمة العقل العربي والإسلامي. فظهرت من المشاريع التي شاء لها أصحابها إيجاد مخرج حقيقي من مأزق انسداد باب الاجتهاد بانسداد باب العلم والعلمي معا عند من شرع للعمل بالظنون مطلقاً، والقول بالتصويب، وانفلات ناصية الخطاب العقلاني من بين أيديهم، وذلك عبر طرائق اجتهادية، لصيقة بما سبق تمأسساً وتأصيلاً كالفكر المقاصدي. لقد جاءت هذه الفكرة الإحيائية متفاوتة في طروحات أنصارها؛ وهذا التفاوت يعكس اختلافاً في الأهلية والتخصص وفي عمق وقوة المنظور، كما تحدده دائرة الاشتعال بين أهل الفكر وأهل الفقه أو كما تحددها درجة أهلية المطارحين حولها ما بين أهل النظر والإبداع وأهل الترديد والإتباع. وليس بدعاً في ما اعتادت عليه مشاريع المحدثين، هذا النزوع الاحتفالي إلى حد الأسطرة بأعلام أو آراء، أناطوا بها خلاص العقل العربي والإسلامي، زافين إياها كعرائس يستبشر بها المستقبل، فيها لم يولها القدامى أي أهمية تذكر. ومنشأ ذلك تعويض بالإسقاط، ونزوع إلى قراءة الماضي بأثر رجعي؛ وهو في الوقت نفسه يحمل تأثيراً مما اعتادت عليه بعض المقاربات الفيلولوجيّة التي مرد عليها الاستشراق على قاعدة الأشباه والنظائر والمقايسات الاختزالية التي دأب عليها هذا النمط من الصناعة التأريخية الاستشراقية. ومنذ ذلك الحين، بدأنا نجزئ في التراث العربي والإسلامي كما لو كان موضوعاً للتبعيض، أو كما لو أنّ التاريخ العربي والإسلامي لم يكن ليظهر في جدله التاريخي الكلي. بل لم يكن سوى تاريخ لأعلام لم تكن في حينها تمثل ما تمثله

اليوم في آثار المحدثين بصورة تكاد تفوق الخيال. وحقاً صدق حسن حنفي عندما لفت إلى الفارق بين وصفين على تمام التناقض؛ أحدهما بإزاء الشخص والآخر بإزاء الموضوع؛ فبينما كانت النسبة العلميّة في الحضارة العربية والإسلامية تتجه إلى الموضوع كالاعتزال والمشاء، كانت النسبة ـ وهنا يجب اعتبار الأعم الأغلب ـ في الثقافة الغربيّة إلى الشخص، فنقول الديكارتية نسبة إلى ديكارت، والهيغلية نسبة إلى هيغل وهلمَّ جراً. أجل، هذا ما حدث بالفعل. فبعدما كان التراث العربي والإسلامي، يعكس جهد أمة في تعاضدها وتجادل آرائها، سرعان ما أصبحنا أمام مأزق التبعيض والتجزيء والشخصنة. فكان أن أصبح حديثنا اليوم حول التيمية والخلدونية والرشدية والشاطبية... وما كان لهذا النزوع إلى التبعيض وشخصنة التراث أن يحدث لولا أن كان لذلك أصل في آثار الاستشراق ذي المنحى الفيلولوجي، وإلى عقيدة الأشباه والنظائر التي دانت بها الممارسة الاستشراقية إلى حد الشطط؛ حيث أُعيد توليد الشخوص التاريخية على أساس هذا التبعيض. وسيكتشف كل ذلك كما لو كان حدث لأول مرة في التاريخ؛ ابن خلدون في نص «روزنتال»، أو ابن رشد في نص «رينان»، قبل أن يحتفل لهما بعيد الميلاد الجديد مفكرون ونقاد معاصرون، سرعان ما شطوا بمقايساتهم، لتشمل آخرين، حيث سندهم في ذلك إسقاطات وتعسفات كان ضررها في التقييم التاريخي والنقد الإبستمولوجي كبيراً، وإن بدت مغرية في بعض نتائجها الرومانسية ولغتها الكارنفاليّة. ليست المشكلة في أن يكتشف بعض المستشرقين آثار ابن رشد وابن خلدون ويحتفوا بهما أيما احتفاء، بل الخطورة التي ننبه إليها أن تلك المحاولات المبكرة قصدت اختزال الحضارة الإسلامية في شخوص، أو أنّها قدمتهم كضحايا للتراث

الإسلامي نفسه باعتبار محنتهما التي ضخموها، هي محنة ضد كل ما هو عقلاني وما هو مضارع للتراث العقلاني اليوناني. وقد كانت محنة ابن رشد وغيره مما يهون أمام محن أخرى طاولت الكثير من العلماء والفلاسفة وأيضاً الفقهاء، لا للموقف من العقل وما شابه، بل لأسباب تتعلق بالاصطفافات السياسية في تراثنا العربي والإسلامي. ولعلّ سبب هذه الاحتفائية التي أحاطوا بها ابن رشد أن هذا الأخير هو الوحيد الذي استطاع أن يخرق الجهل العربي والإسلامي ليقبض على خميرة البرهان الأرسطي، لينقله إلى أوروبا العصر الوسيط، نقل التراث الأرسطي وليس الفكر الإسلامي. فمهما بلغت قيمة ما تضمنته آثار هؤلاء الأعلام، فلن تحجب تلك الحقيقة، وهي أنهم شكلوا ثمرة لما راكمته الحضارة الإسلامية وليس أنهم نبتة فلسفيّة غريبة على المجال العربي والإسلامي. لذا وجب أن نتثبت إزاء هذه الحالة الاستعراضية الكرنفالية التي تحمل من الاستهتار بالعقل العربي والإسلامي ما لا يخفى على لبيب[1]. وكل ذلك حقا يبرز على الواجهة ما كان يعتمل من أزمات حقيقية؛ فهي آثار وأعراض لانسدادات لم يقدر النقد العربي والإسلامي حتّى اليوم على أنّ يباشرها بالنقد والتجديد الجذريين. وفي الإطار نفسه، يحضر الشاطبي ومقاصده في النص الجابري، ليستكمل به ملحمة هذا التشخصن التراثي الاختزالي، ليجعل منه مثالا لتجلي الروح الحزمية ـ الرشدية العقلانيّة في مجال أصول الفقه، وليسهل به عملية تقطيع الجغرافيا الحضارية إلى مغرب رشدي متعقلن ومشرق سينوي متعرفن.

---

(1) انظر مقدمة كتاب: ما بعد الرشدية، للكاتب، ط1، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، 2000.

لقد جعل الجابري قوام هذه المدرسة، الفكر العقلاني في صيغته الأرسطية، الذي أعاد إنتاجه ابن رشد؛ فارس عقل البرهان. ويظل التعليل هو آلية تفكيرها في شتى المجالات والحقول. وبذلك تكون المدرسة المذكورة قد قطعت قطيعة معرفيّة مع ضروب التفكير غير العلي. وهو التفكير الواقع حسب الجابري، تحت العقل وليس فوق العقل ـ العقل المستقيل ـ الذي أحتضنه نسق العرفان. لاحاجة إلى مزيد استطراد في تفاصيل المعالجة الجابرية الموسومة بالتساهل مع شروط النظر والتطبيق معا. فيكفي ذلك مفارقة وتهافتا أن منطق المماثلة الذي طالما انتقده ناقد العقل العربي ملصقاً إياه بالنسق العرفاني، يعتبر الآلية الأكثر تطبيقا في المعالجة الجابرية، تلك المعالجة التي تشبّثت بأسلوب الأشباه والنظائر ونهج المماثلة في تسامح يندى له الجبين، وليس هاهنا مجال بحثه. ومن المهم القول إنّ القطيعة التي ما فتئ يدعيها بين الأنساق المذكورة خلال مراحل تطور العقل العربي تتنزل منزلة القطيعة في مفهومها الحديث، وبمدلولها الباشلاري. وهذا الإسقاط الأيديولوجي الزائف للنظم المعرفيّة على وقائع تطور المعرفة التراثية، ليس مجرد إسقاط معيب من الناحية المنهجية، بل إنه حكم قائم على ضروب خفية وغير خفية من المماثلة المذمومة جابرياً. هي ملحمة الأشباه والنظائر التي رافقت تفاصيل هذه المعالجة، كما لا يخفى على قارئ لبيب. كما لا نرى الوقوف مفيدا عند كل هذا الادعاء العريض حول التشكيلة الجيو ـ معرفيّة التي انتزع شظاياها كرهاً وبتراً ليحبكها في صورة مدرسة قائمة، وإن اتسعت لها الجغرافيا، ووحدت هويتها الأندلسية ـ المغربية، فهي عوالم تجد مصادرها ونماذجها المعرفيّة في

المشرق العربي والإسلامي. فبينما كان من الصعوبة بمكان انتزاع ابن طفيل من الإرث السينوي، أو انتزاع الشاطبي من الإرث الغزالي، أو انتزاع ابن حزم من الإرث الظاهري المشرقي، أو انتزاع ابن رشد نفسه من الإرث المشرقي، فإننا نجدنا أمام محاولة كبيرة لصياغة متخيل تراثي يكون فيه الشاطبي الأصولي المناصر للتعليل الشرعي أقرب إلى ابن حزم، كبير المناهضين للتعليل الشرعي منه إلى الغزالي المقاصدي. وهكذا، مع وجود تلك الخصوصية كما يظهرها المتن الشاطبي لكل من ابن حزم وابن رشد، واحدا من أقطاب هذه المدرسة التي لا يجمع بينها جامع حقيقي، ماعدا هذه الصياغة الجابرية المتخيلة للتراث العربي. وغير ذلك من النتائج التي سبق وعالجناها في محل آخر[1]، كما أظهر وجوهاً من فسادها نقاد الجابري تباعاً. لكن ما يعنينا هنا، هو الوقوف عند الشاطبي والفكر المقاصدي في واحدة من أهم المشاريع التي عنيت بنقد العقل العربي، كما عنيت بمشروع النهضة العربية. فالشاطبي يحضر في المشروع الجابري حضوراً مميزاً كواحد من ممثلي المدرسة الرشدية ـ الأرسطية من خلال التعليل المقاصدي ذي الطابع البرهاني في نظر ناقد العقل العربي. كيف تعاطى إذن، ناقد العقل العربي مع الشاطبي ومقاصديته؟ لا نريد الوقوف طويلاً عند علاقة الشاطبي ببقيّة الأعلام الذين جعل منهم الجابري قسراً كتلة المغرب الأندلسية التي ناصرت العقلانيّة ومذهبها الجدير بأن يكون الخصيم التاريخي لشرق «متهرمس»

(1) انظر على سبيل المثال، فَصْلَيْ مشكلة التراث وأزمة المنهج، وأيضاً إنتاج التراث أم فهمه، وكلاهما من كتاب: **العرب والغرب**، لكاتب السطور (توزيع دار الطليعة، ط1، 1998، بيروت)، وانظر، فصل: الجابري واللامعقول الشيعي من كتاب: **محنة التراث الآخر**، لكاتب السطور، مصدر سبق ذكره.

عن بكرة أبيه معرفياً، و«متأردش» سياسياً ـ نسبة إلى أردشير ـ فما فتئ الجابري ينعت المشرق العربي بالعقل المستقيل، من حيث ظل ضحية اجتياح للثقافة الفارسية التي أنتجت معرفياً السينوية المُتَهرِمسة والمُتَعرفِنة التي اجتاحت العقل العربي بالمشرق، وسياسياً أنتجت لنا ابن المقفع وأنصار عقل الطاعة الذي يحيل على عهد أردشير، كما عالج ذلك بإسهاب في كتاب العقل الأخلاقي العربي؛ بل لا ننوي الوقوف أطول عند هذا الربط الأيديولوجي الذي جعل من الشاطبي الابن الشرعي المتولد من نسيج الحزمية والرشدية، لا سيما لما يقول: «بل إن ما يجمع بينهم (يقصد ابن خلدون وابن رشد والشاطبي) في نظر الباحث الإبيستيمولوجي هو أنهم يقعون على مستوى واحد من النضج العقلاني على درجة واحدة في مجال التجديد والإبداع العقليين»[1]. وليس في ذلك أدنى إشكال أن يكون هؤلاء الثلاثة في مصاف كبار العقلانيين وهم كذلك. بل الإشكال كله لما تجد أن ناقد العقل العربي يضع طابوراً آخر بدءاً بالفارابي وتحديداً ابن سينا وانتهاء بالرازي والغزالي وأمثالهما تحت سطح العقل. المشكلة تكمن في الاختزال وأحكام القيمة الساذجة التي جعلت تراثاً بكامله لم يفرز من العقلاء سوى هذه الزمرة المغربيّة الأندلسية، وهي أحكام مهجوسة بنزعة إسقاطية غالية، مهما حاول الجابري أن يسند ذلك الحكم إلى كل ناظر إبستيمولوجي، فهي رؤية أيديولوجية بامتياز، حيث على الأقل لا يجاريه الكثير من الباحثين الابستيمولوجيين في هذه الأحكام، مما يجعلها لا ترقى إلى الدليل البرهاني، لأنها لا تستند إلى استقراء حقيقي. ويكفي الباحث المحقق أن

---

(1) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1996، ص552.

يتأمل تلك الأوصاف التي أضفاها على كل من ابن رشد وابن خلدون والشاطبي، لنقف على أننا إزاء قراءة أقل ما يمكن القول فيها إنّها عملية تشخصُن كبرى ومحاولة تجميع تعسفي لما لا يجمع البتة. ولا ندري ما المقصود بالدرجة الواحدة من النضج العقلي؛ هل حقاً أنّ ما عداهم في تراثنا بالجملة كان من صنف المجانين؟! أم أنّ المقصود أن عقلانيتهم التي يتّصفون بها تتعلق بمنتج عقلاني يحمل ميزة المشروع العقلاني؟! هل كان الشاطبي الأصولي المؤمن بالقياس حتّى النخاع أقرب إلى ابن حزم الظاهري الرافض للقياس مطلقاً، أم إلى ابن رشد الفيلسوف صاحب «تهافت التهافت» الذي قوض فيه مدعى الغزالي خصيم الفلاسفة، وقد كان موقف الشاطبي سلبياً من الفلسفة، لنقل موقفاً غزالياً من الفلسفة وأيضاً موقفاً غزالياً من المقاصد. وقد كان الغزالي هو رائد التيار الهرمسي في المشرق بعد ابن سينا في نظر ناقد العقل العربي. كما أننا لا ندري أيّ معنى للتجديد والإبداع الذي يميز هذه المجموعة التي اصطفت نماطياً في مشروع نقد العقل العربي؛ ونحن ندرك أن لا وجود لتجديد ولا وجود لإبداع عند هؤلاء سوى قدرة على التنسيق، واستثمار مجمل الآراء والأفكار التي كان لها سبق إبداعي في المشرق العربي والإسلامي. هذا الكلام لا ينتقص من النباهة والعبقرية التي تحلى بها بعض الأعلام في المغرب لا سيما ابن خلدون والشاطبي ونظراؤهما. .وفي اعتقادي إنّه إذا كان لا بدّ من الحديث عن التجديد والابداع، فابن خلدون هو أولى بهذا الوصف.أريد هنا أن أؤكد على جانب مهم قد يجعلنا أقرب إلى استيعاب ظاهرة التنسيق الكبرى التي تمت في المغرب الإسلامي. في الحقيقة، لا وجود لأفكار ولا لمفاهيم فلسفيّة جديدة في المغرب العربي لم يتحدث عنها المشرق العربي والإسلامي ولو بصورة غير نسقية. فالبعد عن مراكز العلم، وحالة

الانزواء في المغارب، والعكوف على المتون المشرقية بنهم وبعيدا عن مناخ المناظرات والنقاشات الكبرى سمحت لهؤلاء بأن يتأملوا النصوص أكثر من نظرائهم، بل وجدوا في مناخهم ما مكنهم من إعادة تنسيق ما كان قد ورد من آراء في المشرق العربي والإسلامي. لذا فالتميز هنا هو بالتنسيق والاستشكال لا بالأصالة والتفكير. أما عن ابن رشد، فأين يتجلى الإبداع والتجديد؟ لسنا هنا إلا أمام محاولة شرحية قصوى للمتن الأرسطي عبرت عن جهد مرير في إعادة بعث النص الأرسطي الأصيل، كما أنّها تخلو من الإبداع، لأن جهد ابن رشد في مجال الفلسفة هو التحقيق والتوثيق وليس التجديد والإبداع(1). إنّ الجابري إذ يهول من أمر هذا التيار الأندلسي تراه في المقابل يهون من أعلام آخرين أمثال أبي حامد الغزالي. فهو إذ يدعونا إلى استبصار عظمة النقلة الإبستيمولوجيا التي أحدثها كل من ابن حزم وابن رشد والشاطبي، يدعونا إلى أن لا نعير أي اهتمام لأمثال الغزالى حتّى لو ورد من المعاصرين من ربط بعض آرائه كالشك والقول بالعادة بديكارت وهيوم(2). وكان حرياً بالجابري

---

(1) يوجد في المغارب ثلاثة مواقف نقدية حسمت مع ما يمكن أن نسميه بالأسطورة الرشدية. الأولى تنزع عنه الإبداع وتلحقه بالممارسة التقليدية (من التقليد). ونهج طريق خارج قواعد التقريب التداولي للتراث، وهو الموقف الطهائي، ونموذجه في التجاوز موضوعيا يكمن في رواد التقريب التداولي كابن حزم وابن تيمية والغزالي وما شابه من رواد استيعاب المنقول بطرائق المأصول. والثاني أيضا ينزع عنه صفة الإبداع والتجديد بل يراه لحظة انفجار الأفلاطونية المحدثة واستقلالها بعد تحقق الميل لشطرها الأرسطي، ونموذجه في التجاوز موضوعياً في النهج الاسمي للتيمية نظراً والخلدونية عملاً وميتاتاريخياً. والثالث صاحب هذه السطور، ينزع عنه صفة الإبداع والتجديد ويلحقه بالتحقيق والتوثيق والشرح، فهو ممارس ملتزم بفلسفة وليس مبدعاً لفلسفة. ونموذجه في التجاوز موضوعياً وتاريخياً صدر المتألهين بوصفه ناقد فلسفة ومجدد فلسفة ومبدع فلسفة هي الحكمة المتعالية بكل المفاهيم التي ابتدعها وبكل الاستشكالات التي تطرق إليها: انظر كتابنا: **ما بعد الرشدية: ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية**.

(2) **بنية العقل العربي**، ص553.

وهو يتحدث عن الإبداع أن تستوقفه آراء الغزالي التي حقق فيها هذا الأخير من السبق ما لا يقابله كل ذلك البناء الفلسفي الرشدي الأرسطي الذي ما كان بالفعل يمثل سوى رياضة فلسفيّة يحتل فيها الجهد والتحقيق والشرح أكثر مما يحتلها الإبداع. فالشك الغزالي المنهجي وفكرة العادة كما طورها لا تمثل لحظة إبداعية فحسب في التراث الفلسفي الإسلامي بل هي ـ العادة ـ الفكرة الرئيسة كما سنرى، والتي أقام عليها الشاطبي نفسه آراءه في المقاصد، ما يجعله في نهاية المطاف عالة على الغزالي في المقام من دون أن يحجب ذلك قدرته الفائقة في مستوى توسيع الخطاب المقاصدي، ومنحه مزيداً من التركيز والاستقلال به كعلم. ومن هنا، حينما نقف على وجه الإبداع في منهج الشاطبي كما يحدده الجابري، نجده عبارة عن «تطوير ثلاث خطوات منهجية: الخطوتان الأوليان سبق أن مارسهما قبله كل من ابن حزم وابن رشد، وهما الاستنتاج (أو القياس الجامع) والاستقراء. أما الخطوة الثالثة فقد برزت عند ابن رشد خاصة، وتتمثل في التركيز على ضرورة اعتبار مقاصد الشرع»[1]. فلا يكتفي الباحث هنا في نسبة العمل بالاستنتاج والاستقراء لهذه الشرذمة فقط، كما لو كانت وحدها في التراث العربي والإسلامي التي مارست الاستنتاج والاستقراء، بل ما هو أبعد مدى في التعسف أن ينسب الحديث عن مقاصد الشرع إلى ابن رشد، من دون أن يستدعي اللحظة الغزالية الرائدة في هذا المجال. فالجابري يقبل بنسبة الشاطبي إلى ابن حزم الذي يرفض القياس مطلقاً، وهو العمدة في مقاصد الشاطبي، لكنه يأبى أن ينسبه إلى الأب الروحي الحقيقي لمقاصد الشاطبي. ويكفي في ذلك أنّ الشاطبي نفسه لما تحدث عن

(1) المصدر نفسه، ص553.

الموافقات أكد على أنّ الجدة في المقام لا تبرح عملية البناء لمحتوى مبثوث في تراث السابقين وأفهامهم. لذا يقول: «فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار وعَمِي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار وغر الظان: إنه شيء ما سمع بمثله ولا أُلِّف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله، أو شكل بشكله وحسبك من شر سماعه ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه، فلا يلتفت إلى الإشكال دون الاختبار، ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار، فإنّه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار»[1]. ليس ثمة جديد في أمر المقاصد غابت عن الأسلاف ولم توجد إلا عند ابن رشد ومن ثم الشاطبي. بل إنّ الشاطبي كان على وعي بأن جوهر المقاصد لم تكن بدعا عند السلف، فكان أميل إلى الغزالي فيها من ميله إلى ابن رشد. وهو الميل الذي فرضته الخطاطة الأيديولوجية للجابري. بل حتّى الغزالي وقبله الجويني لما يتحدثان عن المقاصد يسندانها إلى السلف بوصفهم استوعبوها وأدركوها وسلموا بها تسليماً. فالغزالي يؤكد في شفاء الغليل على ما علم على القطع من أن حفظ النفس والعقل والبضع والمال مقصود في الشرع. وقد أضاف المقصد الخامس حفظ الدين في المستصفى[2]. ومثل ذلك زعم الباحث بأنّ الشاطبي كان قد اقتبس الطريقة الحزمية التي طبقها ابن رشد من خلال تعويض القياس المذموم حزمياً بما سمّاه الدليل، وهو تركيب قياس برهاني من مقدمتين تكون إحداهما نصاً، والأخرى بديهة عقلية أو إجماعاً. ويعبر الجابري عن

---

(1) الموافقات، ص14.

(2) انظر: جورج طرابيشي، مصدر سابق، ص393.

ذلك بالقول: «ويأتي الشاطبي ليستلهم التطبيق الرشدي للخطوة الحزمية ويدشن مقالاً جديداً تماماً في المنهج الأصولي قوامه» أن كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين»[1]. ولا يحتاج الباحث المحقق أن يقف عند ضعف هذا الزعم، حيث أفرد الغزالي حيزاً من المستصفى للحديث عن المقدمتين القياسيتين المذكورتين. حيث لسنا أمام منهج جديد لم يعرفه المشرق العربي والإسلامي، لا سيما مع رائده أبي حامد الغزالي، ولا هو حكر على الطريقة الحزمية والرشدية، بعدما اتضح كم هو مسرف أن ننسب الشاطبي إلى ابن حزم الظاهري ولا نعترف بنسبته إلى الأشعري والشافعي والجويني والغزالي!؟ إن إصرار ناقد العقل العربي على تكريس القطيعة بين المشرق العربي والإسلامي ومغربه، يظل حاضراً في مجموع أحكامه ونسبه. فهو يؤكد على أنّ الشاطبي أخذ فكرة مقاصد الشرع من ابن رشد، مع أنّ الشاطبي نفسه يؤكد على أنّه استلهمها من الكتاب والسنّة وطريقة السلف ومقتضى فهمهم لمقصود الشرع، وكان مديناً لذلك من خلال استشهاداته بالغزالي. ويكفي ذلك دليلا على هذا الاسراف. بل أدهى من ذلك لما يقول ناقد العقل العربي: «وبذلك يكون الشاطبي قد دشن قطيعة إبستيمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده»[2]. لم يطلع الجابري على كل الأصوليين الذين جاؤوا بعد الشافعي ليؤكد زعمه ذاك. ولا ندري كيف فاته أنّ الحديث عن مقاصد الشرع مما سارت به الركبان في التراث العربي والإسلامي، وأنّ الأمر لا يتعلق البتة بقطيعة، بقدر ما يتعلق بمحاولة شاطبية قد تكون منافية للطريقة الحزمية فقهيّاً وللطريقة الرشدية كلاميّاً،

(1) الجابري، بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص553.

(2) المصدر نفسه، ص554.

وإن تميزت بالتوسع والتخصيص، وهي مدينة لمقاصديين سابقين بدءاً بالغزالي وانتهاء بالقرافي. فهو فقهيّاً رجل قياس مناهض للظاهرية ومبدعاً لهم، كما هو في الكلام أشعري غزالي يقول بالعادة على غير منحى ابن رشد الفيلسوف. والملاحظ أنّ الجابري وهو يتحدث عن مقاصدية الشاطبي يوهم القارئ بأنّ ما قاله هذا الأخير بخصوص المصالح جديد على الممارسة الفقهية النظرية، ويكاد ينحصر في هذه الكتلة الحزمية الرشدية التي ارتقى بها الشاطبي إلى مستوى تحقق الحلم بل القطيعة الإبستيمولوجية الكبرى. لكن ما الجديد في أن يقول الشاطبي إنّ الشريعة وُضعت وفق مقاصد الشرع القاضية بحفظ مصالح العباد. وما وجه الجدة على مذاق الفقهاء أن يقال إنّ المقاصد أقسامٌ، بعضها عامّ، وبعضها خاص، وبعضها جزئي طالما قد سلّم الفقهاء بداهة بأن ثمة مقصود للشرع كبروي ومقصوداً خاصاً بكل شريعة خاصة وآخر مقصوداً جزئياً، وقد فاضت به المتون الإسلامية. وكل ذلك وارد في تعبيرات الفقهاء على أساس علة الحكم والحكمة من وراء التشريعات والاحكام. وقد أُلف قبل الشاطبي الكثير مما يفيد الحديث عن علل الشرائع والأحكام. كما لا ندري ما الجديد في القول بأن واحدة من المقاصد وضع الشريعة بمستوى الأفهام الفطرية وجعل الأمية ـ أمية الشريعة ـ مقصداً أساسياً. وقد غلب هذا الرأي وساد، بل هو مصداق قبح التكليف بما لا يطاق، فتعين وضع الشريعة على قدر أفهام الناس والمدارك الأمية. هذا مع أن ناقد العقل العربي قد ناقض كل هذا البناء من خلال كتابه الأخير «المدخل إلى فهم القرآن الكريم»، لما نفى الأمية عن الرسول (ص) بعدما كانت أميته عنصراً أساسياً في مبنى المقاصد الشاطبية كما في مبنى

نقد العقل العربي[1]. المعالجة الجابرية لم تكن كما تبين معنا معالجة معرفيّة في طول النظر المقاصدي. وهذا بخلاف رجاء الشاطبي نفسه الذي أشغل ذمة الخلف بتطوير ما قد يبدو له من مقاصد الشاطبي واقعاً في الخطأ والنقصان، لما قال: «وعند ذلك فحق على الناظر المتأمل، إذا وجد فيه نقصا أن يكمل»[2].

وهي محاولة أيديولوجية بامتياز. استندت إلى الكثير من تقنيات الحجب والإظهار حسب ما يطلبه النسق الحزمي الرشدي المزعوم، وحسب ما تقتضيه وظيفة القطع بين المغرب والمشرق معرفياً. وهي من الأحكام التي تعرض لها الكثير من الباحثين بالنقد فلا مجال للتكرار. فما سنتعرض له في الآتي هو نقض لكل النتائج التي انتهى إليها مشروع نقد العقل العربي بخصوص المقاصدية الشاطبية. وإذ نتطرق إلى المعالجة الطهائية للمقاصد، فإننا نعمل على ثلاثة مستويات:

ـ **المستوى الأول**: نستكمل به نقضنا للطريقة الجابرية، باعتبار المحاولة الطهائية تندرج في سياق نقد المعالجة الجابرية نفسها لمقاصدية الشاطبي.

ـ **المستوى الثاني**: استعراض أهم آراء طه عبد الرحمان في موضوع المقاصد الشاطبية، وإبراز القيمة المضافة التي أتى بها هذا النقد على الجابري خاصة وعلى المقاصد عامّة.

ـ **المستوى الثالث**: نبرز فيه أهم ملاحظاتنا على المعالجة الطهائية

---

(1) انظر: كتابه الأخير: **المدخل إلى فهم القرآن الكريم**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، 2006م.

(2) **الموافقات**، ص14.

لمقاصد الشاطبي. وهذا سيمهد إلى بسط الحديث حول مقاصد الشاطبي، وإبداء رأينا في الموضوع بصورة عامّة، مع استدعاء آراء كل من الباحثين في المقام، ليكتمل القول في المقاصد الشاطبية ما لها وما عليها، وآراء الباحثين فيها ما لها وما عليها.

طه عبد الرحمان والمعالجة الاستشكالية للمقاصد

جاء حديث د. طه عبد الرحمان عن المقاصد في سياق نقدي لمجمل نتائج نقد العقل العربي، ضمن خطة نسقية تقوم على مشروع التقريب التداولي ومراعات مقتضياته كما مراعات مقومات المجال التداولي في مجمل النظر، لا سيما ما نهدف به إلى وصل المجال بالمنقول. وهي الخطة التي قلبت المبنى الجابري رأساً على عقب، وغيّرت اتجاه الرأي من مستوى التهويل الرشدي إلى مستوى التهوين الرشدي، فكانت كافية لمحاكمة أحكام القيمة الجابرية في ضوء منازلة منطقية عملت عبر وسيلتي النقض والحل لتفكيك الخطاب الجابري حول إشكالية التراث. وبما أن هدفنا في هذه المعالجة أن لا نخوض في مجمل النقد الطهائي لمشروع نقد العقل العربي، فسنكتفي بنقده عليه بخصوص مقاربته لمقاصدية الشاطبي التي جاءت في سياق التهويل الرشدي غير المقبول طهائيا. وهو ما يجعل المسألة في سياق نقد عام ومركب. المفارقة هنا تكمن في أنّ الشاطبي ومقاصديته هي محل اهتمام وتبجيل من قبل الجابري وطه عبد الرحمن معاً. لكن الخلاف الصغروي في التفاصيل يجعلنا أمام مفترق طرق بين طريقتين في قراءة المقاصد والتراث عموماً. وإذا كان الشاطبي هو الابن الشرعي للنسيج (الحزمي ـ الرشدي) في نظر الجابري فإنّ المعالجة الطهائية سوف تجعل منه نموذجا يسمو على الرشدية، ويناقض

طريقتها في النظر. إنها نظرة مختلفة حول الشاطبي ومختلفة حول المقاصد ومختلفة حول طريقة نقد التراث. وأما كونها مختلفة حول الشاطبي نفسه، فمرده إلى المكانة التي يحتلها ابن رشد في التراث الفلسفي العربي والإسلامي في مشروع التقريب التداولي للتراث. فهو فيلسوف سلك مسلك استدخال المنقول من دون وصله بالمأصول، وهي طريقة المقلدين لا المبدعين. ولا ريب في أنّ اللحظة الرشدية في المعالجة الطهائية هي لحظة أزموية في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية، لا يصح أن نضع في سياقها اللحظة الشاطبية بما أنّها تنسجم مع مقتضى المجال التداولي العربي والإسلامي. ليس فقط أنّ الشاطبي هو نقيض للطريقة الرشدية على صعيد الانقياد لمقتضيات المجال التداولي، بل إنّ المحاولة الطهائية سوف تسمو بالشاطبي إلى منتهى الطريقة العرفانيّة التي اعتبرها الجابري جوهر أزمة العقل العربي المشرقي المتهرمس.

الإطار الأخلاقي للنقد المقاصدي

لم تكتف المحاولة الطهائية بالنقض على الطريقة الجابرية في موضوع المقاصد فحسب، بل دخلت في صلب محاولة استشكالية مع مقاصدية الشاطبي سعياً إلى تطوير نسق مقاصدي يستدعي المفهوم الأخلاقي، أو لنقل إنها محاول للنقد الأخلاقي للمقاصد تسعى إلى تعميم الشرط الأخلاقي على مقاصد الشرع، لتجعل مقصود الشارع في نهاية الأمر هو التعبير الحقيقي عن مكارم الأخلاق.

في هذا الإطار، يرى طه عبد الرحمان أن مقاصد الشريعة عند الشاطبي هي بمثابة استحداث علم جديد ـ علم المقاصد ـ على الرغم من أن ثمة من سبق قوله في المقاصد ـ الجويني والغزالي ـ . وهي إشارة ناقضة لمدعى الجابري بكون المقاصد رشدية متأخرة كما مر معنا. لكنه

في الوقت نفسه لا يسلّم بأن هذا التأسيس هو محاولة لجعل المقاصد قسماً ينضم إلى بقيّة الأقسام التي تشكل علم أصول الفقه، لأن علم المقاصد شامل لكل أبواب علم الأصول وناظر في كل ما يختص بالنظر فيه علم الأصول[1]. كما لا يسلمّ بأن يكون ذلك بمثابة محاولة لإعادة صياغة علم أصول الفقه، تتحقق بموجبه القطيعة الإبستيمولوجية مع علم أصول الفقه كما عبر الجابري. فهذا أيضاً غير مسلّم به عند طه عبد الرحمان. ذلك لأنّ الجابري يرى أن مقاصدية الشاطبي نقلت أصول الفقه من دائرة البيان إلى دائرة التنسيق البرهاني. فإذا ما تبين ما زعم طه عبد الرحمن وجود مضامين تتعلق بالنظام المعرفي العرفاني في مقاصد الشاطبي، وهو نظام يقع في منزلة أدنى من النظام البياني والبرهاني ستكون مقاصد الشاطبي نزولاً بالأصول إلى ما هو أدنى وأخسُّ لا ارتقاء إلى ما هو أعلى وأشرف. وقصارى ما يسلّم به الباحث في المقام، أنّ المقاصد ما هي إلا محاولة لبناء نسق متداخل يتحقق به وجه من التكامل لم ينتبه إليه الأصوليون السابقون[2]. لا نريد التوقف عند تفصيل طه عبد الرحمن للمقصد باعتباره مشتركاً لفظياً يحتمل ثلاثة معانٍ هي المقصود المنصرف إلى مقابله «اللغو»، والقصد المنصرف إلى مقابله «السهو» والمقاصد ـ بصيغة الجمع ـ المنصرف إلى مقابله «اللهو». ومع أنّ الباحث يقف عند هذا التفصيل طلباً لبيان المقصود من المقاصد في المصطلح، حتّى أنّه زعم أن لا أحد سبق إلى هذا الضرب من التفصيل، إلا أننا نرى أنّ الجامع لمعاني اللفظ المذكور هو المعنى الجدي. فسواء لغونا أم سهونا أو لهونا، تصرّفنا بخلاف المراد الجدي، وهو المراد

---

(1) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص97.

(2) المصدر نفسه، ص97.

الذي يتجلى في القول والعمل. بل ربما كان القصد أشمل فيكون اللغو والسهو واللهو موضوعات للمراد الجدي والقصد أيضا. كأن يقال إن قصدي اللغو في هذا المقام وليس الجد، أو قصدي اللهو في المقام وليس الجِدّ. ولا يقال قصدي السهو لأنه ليس فعلاً إرادياً، ولكن بلحاظ الرقيب الخارجي يكون السهو بخلاف المراد الجدي. فتعين ضم الإرادة للقصد في المثالين من دون الثالث فيملك القاصد الاختيار بين قصد الجد وقصد اللغو واللهو، حيث لا يملك في الثالث خياراً سوى أنّه يعرف من جهة خارجية أنّ الفاعل الساهي لم يكن جادّاً أو يعبر عن نفسه بعد ارتفاع السهو في صيغة الماضي، فيقول إنّه لم يكن جادّاً. هذا في طبيعة تفصيل معاني اللفظ المشترك في حد ذاته، إلا أنّ الباحث قصد بذلك بيان أنواع المقاصد التي فصل فيها الشاطبي قوله، كحديثه عن مقاصد وضع الشريعة للأفهام في المقام الأول، وحديثه عن مقاصد المكلف في المقام الثاني، ومقاصد وضع الشريعة ابتداء في المقام الثالث. وهذا الثالث هو المقصود من المعالجة لأنه يتنزل منزلة الحكمة والمضمون القيمي. وحسب التفصيل أعلاه يكون القصد إما تحصيل فائدة مقابل اللغو، أو تحصيل نية مقابل السهو، أو النسيان أو تحصيل غرض مقابل اللهو. وما يعيبه صاحب التقريب التداولي من أمر هذه المقاصد في تناول القدامى هو آفة النسيان التي طاولت الجذر الأخلاقي الجامع للمقصود والقصد والمقصد. والحق أن مسألة التداخل بين حقول المعرفة مما سلم به النظار، فإن كان علم الأخلاق متداخلاً مع علم الكلام وأصول الاعتقاد فمن باب أولى التسليم بتداخل علم الأخلاق مع الفقه وأصوله. وربما لم يجر الحديث عنه بوضوح لأنه جرى مجرى المسلمات في مذاقات الفقهاء. ولم يفرد له باب مستقل لشدة تداخله مع أحكام الفقه على الأقل في وجدان الفقهاء والمكلفين، لا سيما إذا اعتبرنا

أنّ المقصود من الأخلاق في منظور الباحث هو معيار الخير والشر. وقد كان مدار أصول الأحكام ربط الحكم بالمصلحة (وهي من الخير) مقابل المفسدة (وهي من الشر). ليس في محاولة طه عبد الرحمان إلا نوعاً من التظهير لما تم نسيانه عند المتأخرين، وإعادة توزيع الأخلاق بصورة واعية على تفاصيل الفقه وأصوله. وقبل ذلك الارتقاء بالأخلاق إلى حد جعلها مقصد المقاصد. لذا يقول: «فالمقصود الشرعي هو إذن مقصود أخلاقي»[1]. ومن المفيد القول هنا إنّ الغزالي أو قبله الجويني أو بعده الشاطبي لم يكونوا في وارد إبداع مفهوم أو ابتكار قواعد في المقاصد. بل هم أكدوا كما فعل الغزالي على أنّ المقاصد قبلة المجتهدين، وأنّ ذلك ما كان عليه السلف. لذا، فهم لم يكونوا في وارد ابتكار نهج بل كانوا في وارد التأكيد على نهج وتوسيع نهج. ولو اتسع المقام لأوردنا من كل مذهب فقهي ومن كل مدرسة أصولية مثالاً يؤكد على ضرب من العناية بالمقاصد إن بصورة مباشرة أو غير مباشرة، حيث نعتقد أنّ المقاصد تنزلت عند المسلمين منزلة المسلم به. ولم يكن الدليل متجهاً للاستدلال على اعتبار المقاصد في التشريع، بل كان يتجه إلى ما دون الكبرى. وعادة ما تعلق بالقياس وما تفرع عن القول به عند القوم إلى ضروب منكرة منه، حتّى عند من قال بالقياس كالقياس على الفرع وضروب العمل بالظن غير المعتبر لدى سائر الفقهاء. فليس المنهج القويم إذ ذاك البحث عن مقاصديين جدد بمجرّد أن كتبوا في علل الأحكام، بل المطلوب أن نقدّم مثالاً عن فقيه لا يسلم بمقاصد الشرع، لأننا حقيقة لن نجد ذلك من بين سائر المسلمين، ألّلهمَّ إلا كما أكدنا آنفاً من أنّ الأمر لا يعدو موقفاً من بعض طرق التعليل وحجيتها، وهو أمر لا

---

(1) المصدر نفسه، ص99.

يجب أن ننزله منزلة الرفض للمقاصد، أو منزلة الأمارة على غفلتهم عما هو فوق المقاصد الجزئية والخاصة. ولا يتعلق الأمر فقط بتصور كلّي الشريعة بل باستدعاء هذا الكلي في صميم الممارسة الفقهية وعند استنباط الأحكام الشرعية، وأيضاً الأمر نفسه يتعلق بمدخلية الأخلاق في التشريع، فذلك من أكثر المسلمات عند الفقهاء. هذا التداخل بات من شدة الوضوح أخفى على الناظر، حيث الغرابة قد تطاول مجرّد التوقف عند الحديث عن هذه العلاقة لأنها مسلّم بها، ولا يوجد في وجدان المكلفين مطلوب للشارع أعم ومطلوب خلقي أخص. فمنذ البدء استوى في ذهن المكلف أنّ الحكم الشرعي والأخلاقي أمر واحد لا انفكاك بينهما البتة. وهذه كما قلنا مسألة وجدانية، وذلك دليل رسوخها في مذاق الفقهاء ووجدان المكلفين ولسان الشارع المقدس. نعم إنّ المحاولة الطهائية تستشكل على الفقهاء بخصوص إخراجهم الأخلاق من الفقه. مع أنّ القضية الأساسية في المقاصد لا تتعلق بهذه المسألة ما دامت المحاولة الطهائية تستشكل الاستشكال نفسه على مقاصد الشاطبي لما أنزل هذا الأخير الأخلاق منزلة التحسينيات. بل الأمر يتعلق برؤية موسعة للأخلاق بها تتمُّ محاكمة الفقهاء. فالإشكال إذن يتعلق بأصل التعريف. ويكون موقف الشاطبي صحيحاً إذ ينزل الأخلاق منزلة التحسينيات، إذا ما لاحظنا المفهوم الذي يحمله عن الأخلاق. وفي هذه الجزئية يقع إشكالان في صورة سؤالين:

الأول: هل صحيح، بل هل في مقدور الفقهاء أن يخرجوا الأخلاق من الفقه؟

الثاني: هل تعريف طه للأخلاق تام وجدير بأن يكون إطاراً لموقف الفقهاء من مكارم الأخلاق؟

في المسألة الأولى، يستشكل طه عبد الرحمان على الفقهاء حيث أخرجوا الأخلاق عن الفقه. وهي حقاً دعوى لها خلفية صحيحة إذا ما وضعناها في سياق آخر غير سياق المقاصديين الفقهاء، أعني دعوى أهل التصوف والعرفان، وموقفهم السلبي من الفقهاء، واتهامهم بالجملة بخروجهم عن مقتضى اعتبار أسرار الشريعة وروح الأحكام. وهذا من هذه الناحية صحيح، واستشكال طه عبد الرحمان من هذه الناحية لو جاء في سياقه كان أصح. ولذا، ليس من الغرابة أن تجد كبير المقاصديين أبو حامد الغزالي، يؤلف كتاب «إحياء علوم الدين» كرد فعل على جمود الفقهاء وخلو الممارسة الفقهية من الروح. لكن كان لا بدّ من أن ندقق أكثر في ذلك. فروح الأحكام وأسرارها هي جانب من المقاصد التي لا تدخل في صميم استشكالاتنا في المقام، حيث الحديث عن المقاصد وكليات الشريعة يتعلق بالأحكام، وأحياناً يصار إليها بأشكال من القياس لا سيما القياس على الفرع، أو القياس المرسل الذي يقطع حتّى مع الطرائق الشرعية المعتبرة عند الشارع، فما بالك بأسرار الشرع ومقاصد العبادات. إنّ الإشكال المقاصدي هو فقهي بحت، ولا مجال للخلط بين مراد المقاصديين من أهل الأقيسة، وبين مقاصد أهل العرفان والتصوف، ثمة فارق كبير لو أمعنا النظر ملياً. ومن ناحية أخرى، كان طه عبد الرحمن قد أكد بما فيه الكفاية في كتاب «سؤال الأخلاق» ما رد دعوى تبعية الدين للأخلاق أو انفصالهما، وأكد على تداخل الأخلاق بالدين إلى حد الحلول. بل وقد بلغت طريقته في الاستدلال حدّاً جعل هذه التبعية تكاد تكون حتمية. وعليه، إذا كانت الأخلاق حالّة في الدين حلولا، فكيف نتصور أن في مقدور أحد الفقهاء أن يخرجوا الأخلاق من الفقه، إلا أن تكون الأخلاق أمراً قابلاً للانفكاك عن الدين؟ وقد علمنا

أن عمل الفقهاء على المقاصد في جزئيات الأحكام على الأقل مما هو مسلم به. أما ما يتعلق بالوجه الثاني من الاستشكال الطهائي على تحسينية الأخلاق في التراتبية المقاصدية عند الشاطبي، فإنّنا نرى أنّه ليس ثمة تناقض بين اعتبار قول الشاطبي: «الشريعة إنّما هي تخلق بمكارم الأخلاق»، وبين إنزاله هذه الأخيرة منزلة التحسينيات بدل الارتقاء بها إلى حد الضروريات. ولا بدّ ها هنا، أن نقف وقفة أراها ضرورية قبل المضي في مناقشة التعريف.

العقل الأخلاقي وإشكالية التعريف

كنا في محل آخر قد ناقشنا التعريف الذي اجترحه طه عبد الرحمن للإنسان والعقل والأخلاق، وانتهينا إلى أن جذر الإشكال وتداعياته تبدأ من هذا التعريف. وأعتقد أن مقاربة الموقف الطهائي من المقاصد هو جزء من رؤية نسقية ترقى بالأخلاق إلى مرتبة الكلي الطبيعي لو صح التعبير. حيث هو حاضر لا محالة في أقسامه حضور الكلي الطبيعي في مصاديقه. وليس غريباً أن نستدعي تعريفه للإنسان، باعتباره محور القِيَم وغايتها ومقصودها. فأما ما بدر منه بخصوص تعريفه للعقل باعتباره فعلاً وليس جوهراً كما ساد في الفلسفة اليونانية ـ لا سيما الأرسطية ـ والعربية والإسلامية، وهو بهذا في نظرنا لم يكن في وارد نقد موقف الجابري من العقل حتّى لو احتفى هذا الأخير بالعقل على النمط الأرسطي، ما دام الجابري نفسه، وقبل ذلك بسنوات ومنذ المحطة الأولى من نقد العقل العربي، اعتبر العقل فعلاً وليس ذاتاً؛ وهو لم يفعل إلا أن اتبع طريقة أولمو، وكذا طه ما فعل ذلك إلا للموقف نفسه مع وجود آثار عند بعض الأعلام الذين اعتبروا العقل غريزة كالحارث المحاسبي، أو كجارحة من

الجوارح الأخرى التي قد تصيب وقد تخطئ أيضاً كمحيي الدين بن عربي. ومن هنا الحاجة إلى التسديد والتأييد في المنظور الطهائي للعقل: ليس التسديد والتأييد اللذين يفيدان معنى الاهتداء إلى طريق العقل المعصوم، والكاشف بنفسه عن الحقائق لمّا يكون عقلاً منزهاً عن ملابسات الأهواء والعوارض التي تحرف طريقه إلى الحقيقة، بل تسديده بما يفيد ضمّ شيء آخر إليه لتجنيبه الخطأ. فالعقل قد يخطئ في ذاته وليس لعوارض تتلبس به. وليست الحقيقة والخطأ والحسن والقبح مُدركات ذاتيّة للعقل، بل مدركات له بالعرض. وهذا إشكال لا يسمح المقام بالاستطراد فيه، لكننا نقول إنّ المسألة أبعد من كونها مجرد تبني موقف أولمو من العقل الذي يضارع موقف بعض المتكلمين من ماهية العقل ووظيفته. بل هو أيضاً راجع إلى الأزمة التي أدت إليها فلسفة الجوهر منذ أرسطو، والتي كانت وراء أكثر أشكال الجمود والثبات التي أعاقت القول الفلسفي وأضرت بممارسة العقل كثيراً. إلا أنّ القفز من جوهرانية العقل إلى فعليته، يؤكد على أنّ الباحث لم يتوقف عند اللحظة الصدرائية التي أمكنها الإبقاء على جوهرانية العقل من دون القول بالأحكام الأرسطية للجوهر، حيث جوهرانيته بالمعنى الصدرائي لن تمنع عنه الحراك المطلوب، كما لن تنزع عنه ماهيته الإنسانيّة، لا سيما وأنّ الانقلاب لا يصدق على جوهر الإنسانيّة بخلاف سائر ما دونه من الخلائق في منظور الحكمة المتعالية، لمقام انحفاظ ماهية الإنسان في صلب هذا الحراك الجوهراني. ونخلص من ذلك إلى القول، إنّ الإقرار بثبوت الجوهر ليس تسليماً بثباته. لما علمت بأنّ اللحظة الصدرائية حققت ذلك الانقلاب المشهود حيث عبرنا عنه كالتالي: إن ملا صدرا حرك الجوهر فتحرك القول الفلسفي برمته. ومعنى هذا أنّ العقل في حد

ذاته جوهر. وحراكه ناشئ من الحاجة إلى الكمال. وأنّ التكامل هاهنا له منحيان: تكامل في الخير وتكامل في الشر. ومنه يتجلى تكامل العقل الإنسانيّ على مستويين: العقل المدمر الذي وصفه الباحث بأنه مجرد، والحق أنّه تكامل في الشر، والعقل الحقيق بالاستخلاف الذي وصفه الباحث بالمؤيد. وبينهما مراتب في التكامل لا تحصى. وكلها عناوين الجلال والجمال كما لا يخفى. ولذا أمكن القول إنّ العقل ليس جارحة توظف للصواب والخطأ، بل إنه معصوم والخطأ عارض عليه مما يتلبس به من لوابس. العقل لا يخطئ بل إنّ الأمر يتعلق بإعاقة الممارسة العقلية. وفي نظرنا أنّ المسألة لا تتعلق بالعقل مجرداً عن مقامه في الحركة الجوهرية، لأنه موجود في كل ممارسة تتعلق بالكون والفساد. لكن العقل المشار إليه هنا؛ العقل الإنسانيّ بما هو لحظة في الحركة الجوهرية للعقل، ويعني ذلك أنّ الإنسانيّة مكتسبة للإنسان بالمرتبة التي يحتلها العقل في سلم مراتب التعقل. فالمشكلة هي حينما تنزل مرتبة العقل في الإنسان لتتدنى فيخرج بموجبها من حد الإنسانيّة إلى حد الأنعامية، ويسلك ضرباً من العقل لكنه عقل خارج ما ينبغي له. أي، «حد» أن يتعقل الإنسان بعقل الحيوان. لاعتقادنا بأن للحيوانية حظها من العقل، أي الحيوانية الجنس قبل أن ينضم إليها الفصل. ونرى هنا أن تعريف الإنسان بالحيوان العاقل لا يثبت شيئاً في المقام، لأنه لن يخرجك من جنس الحيوانية تمييزاً. وليس المشكل أنّ الإنسان لم يعقل، بل إنه يعقل، ولكن يعقل بمرتبة الأنعام. والمطلوب أن لا يتجاوز حده ولا يطغى. والواقع أنّ تقسيم العقل بالسوية بين البشر هو في الحقيقة توزيع في مقام الثبوت. أو لنقل هو العقل بالقوة لا في مرتبة الإثبات حيث البشر يتفاوتون تفاوتاً فاحشاً في التعقل، بل إنّ الإدراك

موزع بعدالة على كلّ الكائنات كلٌّ بحسبه، وباعتبار شروط الرتب الوجودية الخاصة بكل الخلائق. وتبدأ الفوضى في الشطط والخروج عن الحدود والطغيان[1].

لقد عرف طه عبد الرحمن الإنسان ككائن أخلاقي؛ تعريفاً كانطياً بامتياز. لكن الطريقة الطهائية لم تفعل في المقام سوى أن استبدلت العقل بالأخلاق، وهو ما يجعل الاستشكال قائماً دائماً. لأننا نسلّم أيضاً بأنّ للحيوان حظه من التخلق. وعليه ندرك أن أسلم تعريف للإنسان بما هو إنسان وليس بما هو مرتبة واحدة، هو التعريف الذي يستدعي تعدد الأنواع في هذا الكائن المتطور ضمن مراتب التعقل، والتي هي مناط الكشف عن مراقي التخلق. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ كل مرحلة من التعقل تستدعي مرحلة من التخلق. فمن مراتب التعقل ما يبدو مجردّاً ومنها ما يبدو مسددّاً، ولكن كلها عناوين ارتقاء العقل ونزوله وخروجه عن حد ما هو واجب في حق النوع. الإنسانيّة مكتسبة والبهيمية مكتسبة. ولنقل ثمة إنسان أعلى ومفرط في إنسانيّته، أو إنسان أدنى ومفرط في إنسانيّته. لكنه يظل حتّى في حالة الأنعامية، ذلك الإنسان بالقوة. لأنّ الأنواع المذكورة في حقه موجودة فيه بالقوة، لا يصار إليها بالجملة بل تتحقق فيه تباعاً، واحدة بالفعل والأخريات كامنة في صقع استعداده،

(1) ومن هنا أرى أن من مصاديق قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۞ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾، كناية عن أن الغنى بوصفه تعبيراً عن التكامل، يؤدي حتماً إلى الطغيان ومبارحة المكان. كقولنا طغى الماء، أي خرج عن حد القدح مثلاً.. وهذا التكامل والغنى في اتجاهين: تكامل في اتجاه الشر تنزل به الانسانية إلى حد الطغيان والخروج عن إنسانيتها إلى حد الأنعامية، وتكامل في اتجاه الخير ترقى به الإنسانية إلى حد الطغيان عن الجانب البشري في إنسانيتها لصالح الجانب الربي في بشريتها، لتعانق عالم المثال والعقل. فمتى استغنى الإنسان عن مرتبة جاوزها لمرتبة أخرى، وهذا مفاد ما سمّيناه بالتخارج النوعي.

بالقوة. هذا التعريف الوجودي الحرك للإنسان ـ البشر ـ في صعود ونزول دائمين نحسبه نوعاً واحداً وهو أنواع شتى. ونحسبه على حال واحد وهو حالات شتى. بل حتّى ما يبدو ثباتا في حقه يكتنفه الكثير من التحولات البسيطة المهملةَ. فنحسبه ثابتاً وهو يمر مر السحاب. من هنا نقول إنّ التخلق بالنسبة إلى الإنسان هو حكاية عن مرتبة من العقل تتفاوت باستمرار، فحتى الأخلاق لا تقع وقعاً واحداً ومرتبة واحدة بل هي مراتب شتى. وعلى هذا، نعود فنقول، إنّ التعريف الذي أعطاه طه للأخلاق، يروم به التوسيع،ليشمل حتّى القِيَم العقلية والنفعية، فيكون الخير والشر الفلسفيان من قبيل الصدق والخطأ والحسن والقبح والمصلحة والمفسدة. والملاحظ أن هذا التوسيع يهدف إلى أن يرقى بالأخلاق إلى منزلة الأنطولوجي. وهذا يصح إذا ما استبعدنا مركزية العقل في التصور الإسلامي والفلسفي. فإذا سلّمنا بهذا الاستبدال فلن نستطيع أن نستبعد عن الأخلاق نفسها كل الاشكالات التي وجهت للعقل نفسه. والحال أننا نعتقد أنّ الأخلاق هي تابع للعقل، بل هي تجلٍّ من تجلّياته. فبقدر ما أن ثمة أخلاقاً رفيعة، ثمة أخلاق خسيسة أيضاً. يسمو العقل حتّى تتجلّى أخلاقه فلا نكاد نرى خلف الأخلاق عقلاً، وتتنزل الأخلاق وتتسافل حتّى لا نكاد نرى خلف العقل أخلاقاً. فالمسألة تتصل بالحركة الجوهرية التي تمنح للعقل مدى يمتد من العقل الهيولاني إلى أعلى مدارك العقل المسدد والمؤيد. وما بدا لطه عبد الرحمان عقلاً مجرداً خلواً من التسديد وغارقاً في الخطأ، هو العقل لما يصبح في مرتبته الدنيا، ويضعف حتّى تستطيع أن تتغلب عليه نوازع أخرى. فإذا بالعقل نفسه في مرتبته الدنيا وقد حضرت له صور العقل بالفعل والمراتب العليا للعقل. فتحضر للعقل حتّى في مراتبه الدنيا من صور مراتب العقل

الأعلى ما تجعله قادراً على توظيفها لمصلحة انحطاطه، كما لا يخفى على من ذاق عسيلة الفلسفة، ورشف من نمير الحكمة المتعالية. أنّ ما يبدو اقتداراً عقلياً في هذا الدرك العقلي المتداني إن هو إلا توظيف لصور مراتب العقل العليا لمصلحة عقل يتدنى فيخرج عن حاق النوع المعيّن، فيكون عنوانا للحيوانية العاقلة بصور العقل الإنسانيّ نفسه. ونحن نرى مثالاً على ذلك في بعض أشكال المنتج الغربي الحديث، لا سيما ما يتعلق بالخيال العلمي وبعض الأساطير الحديثة التي لازمت الثقافة الغربيّة الحديثة، كأسطورة الإنسان المستذئب وما شابه. فقد تجد صوراً مستقبلية عن عوالم تحمل مراتب من العقل الإنسانيّ او فوق الإنسانيّ لكن لها أشكالاً حيوانية مفترسة. فهي كناية عن إنسانيّة تتعقل دون مستوى الإنسانيّة، لكنها بقوة العقل الإنسانيّ. وفي تعريفنا الأخير قلنا إنّ الإنسان مهما تدنى لن يخرج من حاق بشريته، حيث الإنسانيّة تظل له بالقوة، فليس الحديث عن انقلاب الماهية في المقام بل هو حركة وانحفاظ للماهية في الوقت نفسه. وفي هذه الصور والمشاهد نقف على أنّ الجوهر العقلي الإنسانيّ انحط إلى مرتبة التوحش البهيميّ ومقاصده الدنيا لكن بآليات عقلية مصدرها ليس متحققا بالفعل في ما انحفظ في هذا العقل من مراتب تكامله في الشر ـ حيث ما من مرتبة متجاوزة إلا وهي منحفظة في الجوهر المتكامل ـ ، بل هي صور مستعارة من مراتب أخرى في مسيرة تكامل العقل الإنسانيّ في اتجاه الخير. فهي مجرد صور يستعين بها العقل المنحط في تكامله الشرير. ألسنا نرى أن بعضاً من هذه الكائنات البشرية ـ الحيوانية تمتلك من قوة التكنولوجيا ما هو في عداد المدهش والغرائبي، كما أنّها قد تستغني عن الأكل وتكتفي بشحنات كهربائية بسيطة، ما يوحي بارتفاعها عن عالم الحيوان أصلاً. وهكذا

دواليك في مجمل هذه الصور المتخيلة التي تفيض بالمفارقات، والتي هي تعبير قبل كل شيء عن صور وخيال ينطوي عليه الإنسان في ظلمة استعداداته، وقد يظهر بصورة من الصور في إبداعاته وآثاره. وفيها يتعذر أن نعرف الإنسان لا بالجنس القريب ولا البعيد، فلا هو جسم نامٍ، ولا هو ضاحك، ولا هو أخلاقي، ولكنه يظل عاقلاً مدركاً لما يفعل، وواعياً بأن مقاصده منسجمة مع تكامله في الشر. من هنا، فإنّ الأمر لا يتعلق بعقل مجرد بل بعقل متدانٍ. كما لا يتعلق بعقل مسدد بل بعقل متعالٍ. فالتجرد بهذا المعنى مستحيل في حق العقل، أي ما يبدو تجريداً هنا هو تعبير عن رفع اللزوم بين العقل وأحكامه. كما لو أنّ العقل هو هو، لكننا في مورد العقل المجرد، نجرد العقل عن مضامينه الإنسانيّة والأخلاقية. وهذا في عمقه استجابة مبطنة لموقف الأشعرية من العقل؛ أي أنّ العقل في ذاته غير قادر على التحسين والتقبيح. وأيضا سير على نهج الغزالي والشاطبي في رفع اللزوم بين السبب ومسببه والقول بالعادة، لأننا لا نرى أنّ العقل إذا تحقق بالفعل أمكن التجرد من أحكامه إلا إذا سلّمنا بنفي اللزوم بين ثبوت العقل وثبوت أحكامه التي هي منه بمنزلة المشمشية من المشمش. إلا أنّها قد تثبت ثبوتا ولا تثبت إثباتاً. فالعقل لا يتصرف إلا كعقل في مرتبته. كما لا نرى للعقل حينما يرقى ويتكامل في حاجة إلى من يسدده، لأنه هو نفسه موضوع السداد[1]، ولهذا خلق. فالعقل ليس جارحة كبقيّة الجوارح بل هو حاكم عليها، تنقاد له انقياداً في مستوى تدنيه أو مستوى تعاليه. لذا به يتم الثواب وبه يتم العقاب، كما أوضحت التعاليم. في ضوء هذا نعود إلى الوجه الثاني من الاستشكال على

---

(1) ألم نقرأ في الحديث أن العقل أول ما خلق الله، به يعاقب وبه يثيب؟!.

الشاطبي في مسألة التناقض المذكورة آنفاً، فنقول: ليس ثمة تناقض، لأننا لا نسلم بالتعريف الموسع للأخلاق على حساب العقل، كوننا أصلاً لا نعتبر العقل أمراً مزاحماً ومناقضاً للأخلاق[1]. فلو سلمنا بأنّ كل ما له علاقة بالقبح والحسن والمصلحة والمفسدة هو واقع في الأخلاق، فالمسألة لا تعدو سوى دمج ما هو عقلي وفقهي وذوقي في القول الأخلاقي. وهذا ما اعتبرناه ارتقاء بالأخلاقي إلى حد الأنطلوجي؛ وهو غير مسلم به لأسباب ستظهر معنا في ما سيأتي تباعاً. نحن نرى أنّ العقل هو من يستحق هذه المنزلة الأنطولوجية التي منحها طه عبد الرحمن للأخلاق، لأن بذلك كمال الأخلاق نفسها، وإلا أليس من باب أولى أن نقول على الطريقة نفسها بما أنّ الخبر يتحدث عن أنّ العقل هو أعظم ما خلق الله وأول ما خلق الله به يثيب وبه يعاقب، هو تعبير عن مركزيته وشأنيته العظمى، وأنه هو محطّ القِيَم الكبرى. العقل كعقل لا بضميمة أخرى. وهو أوضح دليل من الشريعة على مركزية العقل، ليس مركزية عقله في طوره المتداني بل مركزيته الأنطولوجية التي تجعل العقل وإن تدنى، حكم عليه العقل نفسه، ليس عقلاً آخر، بل كل مرتبة متعالية هي حاكمة على المرتبة المتدانية. فطالما أنّ الحديث يربط كل أشكال الثواب والعقاب بالعقل، كان لا بدّ من أن نتحدث عن العقل، وهو عقل أشمل وأوسع ولا أوسع منه فلسفياً وشرعياً، لأنه هو مناط الثواب والعقاب بما

(1) إننا نقدر سبب التهوين من العقل مقابل الأخلاق. . العقل المجرد مقابل العقل المسدد عند طه عبد الرحمن لا سيما في نقده للحداثة. ونحن نعتقد أن هذا النقد مشروع لأن مثله يجري في الغرب منذ قيام مدرسة فرانكفورت، لكنه قد يساهم في تجريح الطريقة الإسلامية في نقد الحداثة لأنه سيعتبرها خارج منطق العقل، مما يوحي بأن لا نقد إسلامي للحداثة إلا خارج العقل وتوسلاً بالأخلاق. والحق أن النقد الاخلاقي ممكن جداً أن يكون نقداً عقلانياً. فالعقلانية بما فيها المجردة تسمح بنقد الحداثة.

يشتملان عليه من الشقاء والسعادة، المصلحة والمفسدة، الحسن والقبح، والصدق والخطأ. أي كل القِيَم، ولأنه بنص الحديث أول ما خلق الله، وأعظم ما خلق الله، ومقصد بعثة الأنبياء والرسل، لاستثارة دفائن العقول في دنيا الناس. ألا ترى أنّ الإنسانيّة في قوتها حاكمة على الإنسانيّة في ضعفها من دون أن يحتاج ذلك إلى انضمام باعث ومقوم غير الإنسانيّة ذاتها في تراتبيتها؟ وإذا لم نسلم بسعة الأخلاق حيث لا يتحقق التسليم بذلك إلا على حساب سعة العقل ومركزيته، فإننا نرى أنّ الشاطبي لم يكن يناقض رأيه بين وصله أحكام الشريعة بتمام مكارم الأخلاق وبين منزلتها الدنيا في سلم المقاصد. فذلك جرى بلحاظين: الأول أن حديثه لم يكن يخلو من التجوز، والثاني أنّ الحديث كان لا يخلو من الاعتبار. فأما مقام التجوز فإنّ الطابع الغالب على الفقهاء ومنهم الشاطبي أرسل حديثه في الأخلاق بموجب المتداول في كلام من وردوا قبله ومن عاصروه، وهو أنهم يغلبون القول في مكارم الأخلاق بمدلولها العام، وأحيانا ينظرون إليها بما لا يوجب احتياطاً، كما لو تعلق الأمر بقاعدة التسامح في أدلة السنن التي جعلوها حاكماً معتبراً في مكارم الأخلاق. وهذا يوحي بأن ما يرد في هذا الإطار ليس مظنة للتواتر والصحة بالضرورة كما هو شأن الأحكام الأخرى. فيبدو للناظر حينئذٍ أنّ الأحكام الأخرى مستقلة عن مكارم الأخلاق. وأما مقام الاعتبار، فإن ثمة اختلافاً في المقام وتنوعاً في سياق الحديث عن الأخلاق. فلما ربط الشاطبي المقاصد بمكارم الأخلاق عموماً كان في وارد التعبير عن لسان الخبر «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». وما دامت الشريعة هي وسيلة الرسالة، كان لا بدّ من أن تكون مصداقاً لمقاصد البعث، وهو إتمام الأخلاق. أما كونه أنزلها منزلة التحسينيات من المقاصد فإنّه لاحظ في

ذلك التمييز بين الفرائض ومكارم الأخلاق، وهو تمييز إجرائي لا حقيقي، بل يعود كذلك إلى ما ذكرناه سابقاً، أمر التجوز في الاستعمال. ولا أظن أن ذلك مرده إلى الممارسة الفقهية؛ أي إلى الفقهاء، بل هو أمر مما أخبرت به نصوص الشريعة نفسها، لأنّ اللغة البيانيّة أحيانا قاصرة على التعبير عن التداخل بصورة تامة. الفصل بين الفرائض التي هي الضروري من أحكام الشرع وبين مكارم الأخلاق التي هي توسعة في الإحسان، أمر مسلم به في الشرع المقدس. أنظر مثلا قول الإمام الصادق: «ما يتقرب المؤمن على الله عز وجل بعمل بعد الفرائض أحب إلى الله من أن يسع الناس بخلقه»[1]. أقول: إن سعة الأخلاق مطلب عملي لا يحجب كون الأحكام ناظرة إلى موضوعاتها، حيث يمكن أن ينتج منها ضيق هنا وسعة هناك؛ لأنّ القول بسعة الأخلاق في المقام لو أصبح واجباً لخرب العمران، كما قال أهل العرفان أنفسهم لو عم الزهد ولم يوجد أهل الذنوب والمعاصي لخرب العمران. وهذا لا يعني أنّ الزهد مقصود من الشرع كما الإحسان مقصود من الشرع، ولكن العمران يقوم بالتضييق والسعة، بالرخصة والعزيمة، بالتيسير وبالأحكام الضررية؛ لأن العالم هو تجلٍّ لصفات الجلال والجمال، لهذا نؤكد على أنّ معقل القِيَم هو عقلي ليس أخلاقيّاً. فالأخلاق هي نفسها قيمة عقلية. لذا ميز الشارع بين الفرائض والأخلاق بمعناها المعاملي الاستحبابي. ولا غرابة أن معنى مكارم الأخلاق هنا تفيد السعة وفيض في الخير، لأنّ الخير الواجب بالفرض كامل غير منقوص، وبه يتحقق العدل ويقوم العمران. لكن الزيادة في الخير محمودة في الشرع، مندوب إليها من قبل

(1) السيد عبد الله شبر، **الأخلاق**، كمال الملك، قم، 1426، ص21.

الشارع. فنفهم من ذلك أن ثمة مرتبتين من الأخلاق: إحداهما تشكل الحد الأدنى الضروري الذي يتحقق به العدل، ويقوم به العمران، ويحفظ به النظام، وتحفظ به الشريعة، وتتحقق به إنسانيّة الإنسان. وهذا تتكفل به الفرائض. والثانية مكارم الأخلاق وسعتها. فاستعمال مكارم الأخلاق هنا تغليباً ليس معناه أنّ الفرض يخلو من الأخلاق، بل لأنّ الفرض فيه أخذ الحقوق، ورد المظالم والتضييق على الجاني، وأحياناً الإضرار في حدود الأحكام الضررية، ما يوحيَ للناظر أنّ الفرائض ليس فيها إحسان وليس فيها توسعة على العباد. فنظروا إلى جانب الحقوق والواجبات، فغلبوها في موضوع الفرائض. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن النبيّ محمد (ص) جاء بالفرائض والمندوبات التي هي فائض الفرائض التي تتنزل عند سائر الفقهاء كضامن لمكارم الأخلاق، أي ما يزيد عن حد الضروري من الحقوق والواجبات التي يكفلها الفرض. ومن هنا، فإنّ الشاطبي عنى بمكارم الأخلاق غير المعنى العام الذي يشمل كل ما هو مقصود عملي بصورة كلية. فذلك مسلم بأنه داخل في الفقه لا انفكاك له عنه، بل المقصود هنا عند الشاطبي معنى التحسينيات، التي لا يقصد بها مطلق المقصود العملي أو مطلق الخير، بل المقصود بها مكارم الأخلاق التي هي بهذا المعنى زيادة في الخير، لنقل هي كمال الخير. حيث للخير درجات كما للشر درجات - وإن بدا أمراً عدمياً - ، لنقل هو الخير الذي يبدأ من الضروري إلى الكمالي إلى التحسيني. وقد ضمن الشرع الضروري من الخير بالفرائض، وندب إلى مزيد منه فسماه مكارم الأخلاق. وأعتقد أن ربط هذا العمل بالإحسان والأحسن هو ما جعل الشاطبي ومن سار في مذهبه ينزلها منزلة التحسينيات من الفقه. وهنا لا نرى أنّ الشاطبي كان على منحى الصوفية في قوله المقاصدي، بل كان

على منحى الفقهاء بامتياز كما سنبينه في محله. والأعجب من ذلك أنّ الباحث لم يستدع وجهة نظر الشاطبي نفسه في إنزال مكارم الأخلاق في مرتبة التحسينيات. فهو، وإن فعل، كان قد ربط ربطاً بين مراتب المقاصد، وجعل للتحسيني ما له علاقة بالضروري. إنها ليست مراتب معزولة لا يصلها ببعضها وصل، بل هي تكاملية يتعين النظر إليها نظرة كلية. فالشاطبي يقول في هذا المقام: «أن كل واحدة منِ هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكد الاعتبار ـ فالضروريات آكدها ثم تليها الحاجيات والتحسينيات ـ وكان مرتبطاً بعضها ببعض، كان في إبطال الأخف جرأة على ما هو آكد منه ومدخل للإخلال به، فصار الأخف كأنه حمى للآكد، والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، فالخل بما هو مكمل كالمخل بالمكمل»[1]. وكما ذكرنا، فالشاطبي على طريقة الفقهاء ونزولاً عند التعاليم التي ميزت بين الفرائض والمندوبات. لذا يضرب مثلاً بالصلاة «فإن لها مكملات وهي هنا الأركان والفرائض. ومعلوم أنّ المخلَّ بها متطرِّق للإخلال بالفرائض والأركان، لأنّ الأخف طريق إلى الأثقل(...)، فإذا قد يكون في إبطال الكمالات بإطلاق، إبطال الضروريات بوجه ما»[2]. ويقرّ الشاطبي بأنّ المكملات التي هي من قبيل المندوبات قد ترقى إلى الضروري إذا ما نظرنا إلى المراتب المذكورة نظرة كلية. بل هذا ما زعم أنّه «تقرر ـ في كتاب الأحكام ـ أنّ المندوب إليه بالجزء ينتهض أن يصير واجباً بالكل»[3]. بل يزيد وضيحاً، بأن «مجموع الحاجيات والتحسينيات يفترض أن يكون كل واحد منهما كفرد

(1) **الموافقات**، ج 2، ص16.
(2) المصدر نفسه، ص16.
(3) المصدر نفسه، ص17.

من أفراد الضروريات؛ وذلك أن كمال الضروريات ـ من حيث هي ضروريات ـ إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سعة وبسطة، من غير تضييق ولا حرج، وحيث يبقى معها خصال معاني العادات ومكارم الأخلاق موفرة الفصول مكملة الأطراف حتّى يستحسن ذلك أهل العقول»[1]. الرؤية الكلية لمنازل المقاصد توضح أن إنزال مكارم الأخلاق منزلة التحسيني لا يفصلها عن منزلة الضروري. غير أنّ الفقهاء الذين يدركون أهمية التوسعة ورفع الحرج، باعتباره مقصوداً للشارع أيضاً، يقدمون رؤية لعلاقة التحسيني بالضروري وفق اعتبارات أكثر واقعية ومعقولية أيضاً. فالإخلال بالتحسيني في نظر الشاطبي من شأنه إدخال الحرج على الضروري أيضاً، حيث يصبح متكلفاً ليس إلا. بل إنّ الحاجي والتحسيني في نظر الشاطبي أيضاً خادمان للضروري، حيث «أحرى أن يتأدى به الضروري على أحسن وجه». فهي تدور مع الضروري حيثما دار تتقدمه أو تقرن به أو تتبعه. من هنا يقول الشاطبي: «فأنت ترى أن هذه المكملات الدائرة حول حمى الضروري خادمة له ومقوية لجانبه، فلو خلت عن ذلك أو عن أكثره لكان خللا فيها، وعلى هذا الترتيب يجري سائر الضروريات مع مكملاتها لمن اعتبر»[2]. على هذا الأساس، كان لا بدّ من أن نستشهد بشواهد واضحة من موافقات الشاطبي، تؤكد على أنّ هذا الأخير شأن بقيّة الفقهاء مدرك إدراكاً تاماً لهذا الفصل بين الضروري والتحسيني، ووضعهم مكارم الأخلاق في منزلة التحسيني، لأسباب يدركها الفقهاء أكثر من غيرهم. حيث مقاصد الشريعة كما أنّها جاءت بمستوى فهم من كان حظه من المعرفة مقدار

(1) المصدر نفسه، ص17.
(2) المصدر نفسه، ص18.

المعارف الأمية ـ من هنا كانت الشريعة أمية عند الشاطبي ـ، فأيضاً إنّ الأحكام راعت أضعف الخلق والحد الأدنى من الضروري في حفظ النظام لتترك للمكلفين سعة وبسطة، إمعاناً في طلب العدل ونبذ الظلم. فالترتيب في نظرنا هو نفسه مقصود، بل الارتقاء بمكارم الأخلاق إلى مرتبة الضروري فيه من الضرر وفوت المصالح على العباد ما لا يُحصى، وهو ما أدركه الفقهاء بخبرتهم وذوقهم الفقهي. فلا وجود للتناقض، ولا سيما أنّ الشاطبي نفسه وجّه الأنظار إلى اعتبار كلي الحاجيات والتحسينيات، والنظر إليها بوصفها متكاملة مع الضروريات، دائرة في مدارها، لا تنفك عنها.

جدير بنا الإشارة إلى أن أهم ما أثارته المحاولة الطهائية في موضوع المقاصد هو الاستشكال على ثلاثة أمور، بعضها تجديد طهائي صرف، وبعضها ممنطق طهائي، والثالث تطوير طهائي. أما ما هو تجديد طهائي صرف، فيتعلق بالاستشكال على منزلة الأخلاق من المقاصد. وأما الثاني الذي هو ممنطق طهائي فيتعلق بالاستشكال على أصل التقسيم المذكور للمصالح. وأما الثالث الذي هو تطوير طهائي فيتعلق بنسبية المصالح. ولا نريد مزيد إطناب في الأول كما بيناه آنفاً. بل قد تكون تلك واحدة من الأمور التي تعين على لفت الناظر في الفقه وأصوله إليها، أي لفت الانتباه إلى منزلة الأخلاق لأهميتها في المقام، ولا يكاد أحد يمانع في أن علة الحكم في نهاية المطاف هي أخلاقية، ولا يوجد حكم يعارض الأخلاق إلا في حالة الأحكام الثانوية حيث يمكن التنازل عن مصلحة أدنى من أجل مصلحة أعلى، أو التنازل عن مصلحة أعلى من أجل مصلحة دنيا. وهو ما تكفله قاعدة لا ضرر والأهم والمهم وما شابه من قواعد ضامنة لتحقيق مصالح العباد على تفاوتها وعلى تزاحمها.

وقد علمت أنّ الأحكام الضررية موضوعها فوت بعض المصالح؛ لكنها جالبة لمصالح دنيوية باطنة أو مصالح أخروية مؤجلة[1]، حتّى لو تعلق الأمر بالقيمة التي يعارضها بعض المقاصديين وهم عنها غافلون، ألا وهي أن امتثال بعض الأحكام لمجرد الامتثال التعبدي الصرف هو مقصود بذاته تتحقق به المصلحة. فالعبودية هي أيضاً مقصد: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

وأما الثاني الذي يتعلق بالاستشكال على أصل التقسيم، فهو وجيه وقد كان محل نقد بعض المقاصديين أنفسهم، نذكر مثالاً على ذلك، الطوفي من القدامى، ونذكر محمد الطاهر بن عاشور من المتأخرين. بل نكاد نقول إنّ كل المتأخرين وقفوا عند ذلك؛ لأن أغلبهم بات غير مسلم بالتقسيم، فأدخل فيه بعض المقاصد حتّى بلغت ما يفوق الخمسة. وهنا تأتي المحاولة الطهائية لكي تُمنطق هذا المطلب، وتقف على عواره النسقي. وذلك بمساءلة الطريق إلى هذا الحصر. والحق أنّه حصر لا يستند إلى ما به يكون الحصر عقلياً أو استقرائياً. فبما أنّه ليس حصراً عقلياً لا يحتمل ضم قسم جديد إليه آجلاً، ولا الاستغناء عن قسم منضم إليه سالفاً. فإنّ النقاش ينتقل إلى مدعى الاستقراء. وقبل أن نقف على الاستشكال الطهائي، نحب القول إن أصل ادعاء الاستقراء في المقام أمر لا دليل عليه سوى محض الادعاء. فإذا كان الجويني أو لنقل الغزالي بعده اعتمد التقسيم الخماسي نفسه ـ وهو المنطقي العارف بشروط الاستقراء ـ

---

(1) لا نسلم بأن المصالح الأخروية آجلة حتى لو كان الثواب مؤجلاً؛ لأن آثارها حاضرة وعاجلة. فأثر ما يبدو عبادياً صرفاً على العمران مجمل العمران، لا يخفى. لأن السلم والاستقرار والعدالة ورفع الظلم هي من آثار الأحكام التعبدية. لذا وصف الله الصلاة، بأنها: تنهى عن الفحشاء والمنكر.

فإننا نلاحظ أن حضور الدين كمقصد في كتاب المستصفى لم يكن حاضراً في كتاب شفاء العليل، حيث اعتمد المقاصد الأربعة؛ أي المقاصد نفسها دون الدين. وربما حصل ذلك من باب التسامح أو نظراً لأنّ الدين مساوق للشرع نفسه. وأن ما حدث ليس سوى محض تظهير للدين ووضعه في المقام الأول. وهو مسامحة ليس من الضروري محاسبتها بشرائط الاستقراء المنطقي كما سيفعل طه عبد الرحمان. وقد جاء استشكال هذا الأخير على التقسيم منطقياً ـ لذا سميناه الاستشكال الممنطق ـ حيث اعترض على أصل العدد الخماسي لأجناس المصالح؛ كما اعترض على اختصاص المصالح الضرورية بهذه الخمسة. وبينما كان موقفه المنطقي من ادعاء الاستقراء صحيحاً منطقياً؛ لكنه غير ملاحظ لجهة التسامح في تقسيمات الفقهاء التي يغلب عليها التسامح، إلا أنّه وفق في الوجه الثاني الذي سيؤهلنا إلى الاستشكال الثالث الذي اعتبرناه من تطويرات الباحث.

إنّ التسليم بحصر المصالح الضرورية في خمسة أجناس لا ينهض عليه دليل، بل فيه إخلال بشروط القسمة المنطقية، وهي هنا تكمن في عدم مراعاته لتمامية الحصر حيث لا مانع من دخول مصالح جديدة. وقد استدل طه بمن أدخل العرض والعدل فيها، ونزيد ونقول يحتمل التخلي عن بعض هذه العناصر الخماسية نفسها، وتلك هي ملاحظتنا التي نعتبرها اقتصاداً في التقسيم، حيث اعتبرنا وجود الدين في مقدمة هذه المقاصد فيه من الإشكالات ما لا يحصى. حيث لو سلمنا بأن ما في الدين ضامن لكل المصالح المذكورة، وما كان استثناء هو من الدين وتضمنه القواعد والأصول، من حيث إن مدركها ديني أيضاً ومعتبر وتتحقق به المصلحة السلوكية التي هي دينية. فالدين في نظرنا ليس مصلحة مقابل المصالح الأخرى، بل هو ضامن المصالح كلها ومشتمل

عليها. فليس هو مصلحة في ذاتها، بل هو مصلحة لغيره، أي مصلحة الإنسان نفسه. وحفظ الدين هنا ليس لذاته بل لغيره. أي حفظ الضابطة والضامن لتحقيق وحفظ سائر المصالح والمقاصد؛ ولذا أمكن وضعه في مقدمة الضروريات كما أمكن وضعه في نهايتها. وذلك لأنّ الدين قبل أن يحكم في مرتبة الثبوت كان لا بدّ من وجود موضوع المصلحة التي لها علاقة بمجمل الضروريات الأخرى. على الأقل السبق هنا موضوعي، من حيث إنّ الأحكام تابعة للموضوعات. فوجب حينئذٍ وضعه في آخر الترتيب، وأيضاً وجب تقديمه لجهة أنّ الدين يحضر في البدء وفي المنتهى حضور العلة الغائية. وبالجملة، فإن أي تصور للدين من شأنه أن ينعكس على مرتبته ضمن الضروريات. وهذا ليس موضوعنا الآن، بل لا ينبغي أن نقرأ الأمر كذلك لأنّ المقصود من الدين هنا، ما كان في الوقت نفسه قبل أن يتلبس بتأويل المتأولين، وبعدما أصبح الدين بقيد قواعد ومقتضيات المدارس والآراء. وبهذا ليس الخلل فقط في منع احتمال الزيادة في عناصر القسمة، بل هو أيضاً قائم في منح احتمال إمكان النقيصة. يضاف إلى ذلك ما اعتبره طه عبد الرحمان إخلالاً بشرط التباين في القسمة، حيث اعتبر أنّ العناصر المذكورة في القسمة ليست مباينة لما عداها. وضرب مثال حفظ النفس وحفظ العقل باعتبارهما أمراً واحداً. وهذا قريب مما اعتبرناه مقابلاً لاحتمال الزيادة؛ أي القول باحتمال النقيصة في التقسيم، ما يخدش في أصل الحصر والاستقراء. إلا أننا لا نسلم بدقة المثال المذكور، حيث ثمة خلاف وتباين بين حفظ النفس وحفظ العقل، تبايناً صارخاً. حيث في الشرع المقدس ـ وكذا في الاستعمال اللغوي ـ نريد بالنفس ـ كقولنا النفس المحترمة، وكقولنا كل ذي نفس أو سالت نفسه ـ الدم كناية عن الحياة. فحفظ النفس معناه

حفظ الحياة. فثمة من الأحكام ما هو كفيل بحفظ العقل من دون الحياة، كالتحريض على طلب العلم ورفع الجهل وما شابه. ومعلوم أنّ العلم يرفع الجهل ويحفظ العقل، ولكن ليس بالضرورة يحفظ الحياة. وثمة من الأحكام ما يتحقق به حفظ النفس من دون العقل، كمن شرب الخمر اضطراراً للنجاة من الموت مع أنّه لن ينجو من ضرر عقلي بالضرورة[1]. ولو أكره مكلف على الاختيار بين أمرين أن يشرب سُمّاً يذهب العقل وآخر يزهق الروح، وجب عليه تناول ما يذهب العقل حفاظاً على النفس التي هي مقصد مقدم. فالقسمة في هذا المثال صحيحة والمثال المذكور لا يقوى دليلاً على خلو التباين المخل بالقسمة. ومثل ذلك أيضاً عدم استيفاء القسمة لشرط التخصيص، وقد ضرب الباحث مثالاً عن الدين، حيث إنّه ليس أخص من الأصل المحصور. فالدين مساوٍ للشريعة وليس أخص منها. وهذا الاستشكال وجيه من الناحية المنطقية؛ لكنه قائم هاهنا على مسامحة القسمة على طريقة الفقهاء عادة، حيث الحصر هنا مسامحي. بل لو أردنا الاستطراد هنا لقلنا: هل واجب على القسمة الفقهية والأصولية أن تكون من جنس القسمة المنطقية مراعية لشروطها، بحيث لو اختل شرط من شروطها انهارت القسمة؟ نقول ليس ذلك هاهنا بواجب. بل لو أردنا أن نحاكم قسمة الأصولي بصرامة شروط المنطقي، إذن لأمكننا محاكمة القسمة المنطقية الطهائية بالقسمة الرياضية. هذا مع العلم أن مبدأ الأصولي في مباينة القسمة المنطقية راجع إلى أخذه بمبدإ

(1) أقول بالضرورة هنا احترازا من أن يقال: إن جواز شرب الخمر لحفظ الحياة محدد بالقدر الذي تجيزه الضرورة. وهذا القدر لا يتحقق به السكر وذهاب العقل. لكن هذا مدفوع، متى علمت أن ثمة من يتحقق السكر معه بالقدر اليسير. ولا نعرف حد القليل في المقام. علما أن من هذه الحالات ما لو تكرر الشرب لانقطاع الأسباب إلى الماء لأيام عديدة.

الاعتبارات وحيثيات العمل. بينما المباينة بين القسمة، المنطقية والرياضية عائدة إلى تخلف في المنطق التقليدي في مستوى حصر القسمة وعدم مراعاته لتعدد الأنساق ومديات المعرفة. بل لأنه في الأصل منطق قائم على ثنائية القيمة المتجاوزة أصوليّاً وكلاميّاً عند القدماء، ورياضيّاً عند الحدثاء. إنه راجع إلى عدم الأخذ بعين الاعتبار اختلاف المجال واحتمال اختلاف النسق. وقد أكدت نظرية المجموعات الرياضية عند جورج كانتور على الأقل، أنّ المساواة لا تمنع من دخول المساوي في مجموع أجزاء المجموعة. فلو كانت لدينا مجموعة «أ» مؤلّفة من ثلاثة عناصر طبيعية، كالتالي:

أ = [2، 1، 0]. فمجموع أجزاء مجموعة «أ» سيكون كالتالي: (ب) أ = [[0]، [1]، [2]، [0، 1]، [0، 2]، [1، 2]، [0، 1، 2] (أو لنقل: «أ»)، بالإضافة إلى المجموعة الفارغة].

الشاهد في هذا المثال، وهو أن وجود المجموعة المساوية «أ» ضمن مجموع أجزاء المجموعة «أ»، لا يخدش رياضيّاً في القسمة المذكورة حسب ما انتهت إليه نظرية كانتور. ونعتقد أنّ القسمة الرياضية في نطاق نظرية المجموعات هي الأقرب إلى ما هو متداول طبيعي في لغة الناس. فإذا المصالح الإنسانوية تنحصر في عدد من الأقسام، ثم ذكرنا من بينها حفظ الإنسانية نفسها، فلا يراد القول إنّ المسألة فيها إخلال بشرط التباين. لذا أمكن القول إنّ التقسيم السالف الذكر قد يكون به إخلال بشرط التخصيص من منظور المنطق التقليدي؛ لكنه في الواقع صحيح من وجهة نظرمنطق القسمة الرياضية، حسب نظرية المجموعات. هذا مع أن مفهوم الدين في المقام ليس بالضرورة مساوقاً للشريعة؛ لأنّ التقسيم الإجرائي ناظر هاهنا في وظيفة كل منهما عند

الاقتضاء. نعم الدين هو الشريعة، هو الأخلاق، هو المعاملة. . . ولكن يراد منه هنا في سياق الحديث، الأحكام. ووجب التعاطي مع المعنيين العام والخاص في سياق الاستعمال الإجرائي. والأمارة في المقام أنّه متى اجتمعا افترقا ومتى افترقا اجتمعا. وفي المقام نرى أنهما اجتمعا. لذا يتبيّن أنّ المراد خصوص المعنى من كليهما على نحوِ التباين وليس على نحو الترادف. وفي هذا الضوء نستطيع تصور نحو من الانفكاك بين مقصود الدين ومقصود الشريعة. فقد يؤيد الشارع نفسه ويمضي على حكم إبطال الأحكام لتحقيق مصلحة الدين نفسه في شروط يعتبرها ويقرها الشارع نفسه كما في الأحكام الولائية التي تنزلت عند البعض منزلة الأحكام الثانوية، فيما بلغ بها البعض منزلة الأحكام الأولية، وهي من مختصات الفقه الإمامي. وليس بعيداً عن ذلك موضوع التقية كما هو مبين في القرآن: ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَىٰةً وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾. وقد علمت أن حد التقية أن تظهر الكفر عند الاقتضاء كما جرى في مثال الصحابي الجليل عمار بن ياسر (رض)، لما أظهر الشرك وأخفى الإيمان. ومصداقه أن لا تظهر الأحكام ويظل الدين ولو في نطاق الاعتقاد والنية والمقدور عليه من الامتثال للأحكام، من باب قاعدة الميسور العامّة وما في حكمها. والحاصل أنّ الاستشكال على شرط التخصيص يحتاج إلى بعض التأمل في المقام.

وهنا يأتي الوجه الثالث (التطوير الطهائي). فكما قلنا سابقاً إنّ الاستشكال الثاني كان ممنطقا لأنّ الاستشكال لم يقف عند أمثلة عامّة يمكن استدخالها عند الاقتضاء، بل حاول طه عبد الرحمن محاصرة أصل الحصر والقسمة بمساءلة دعوى الحصر ومساءلة مدى وفائه بشروط القسمة، وهو الوجه الذي لا يستقيم في ضوء استشكالنا على الاستشكال

الطهائي في المقام. وأحسب أنّ الاستشكال الثالث هو من أهم ما جاءت به المحاولة الطهائية. وقد اعتبرناه تطويراً، لأنه مسلّم في زماننا تسليماً وجدانياً، ولكنه واضح في فلسفات وشرائع غيرنا ومباحث القِيَم في الفلسفة الحديثة. ومحاولة طه عبد الرحمان سعت إلى تطوير المبحث ليعيد النسبية إلى هذه المصالح بعدما اختزلها في عنوان القِيَم. وتجب الإشارة إلى أن ثمة من سبقه إلى هذا النوع من الاختزال للمصالح والمقاصد في مفهوم القيمة. وعلل بعضهم ذلك بأنه أنسب إلى الاستعمال المعاصر. وفي هذا المجال يقول أحد العلماء: «هناك أسماء عديدة لهذه الموضوعة عند من تناولها. فالفقهاء سمّوها قديماً بمصالح الشريعة. ويسمّيها بعض الكتاب بمقاصد الشريعة وبعضهم سمّاها روح الدين. أما نحن فنرى أن الاسم الأقرب إلى الأدب الحديث هو قِيَم الشريعة؛ لأنّ القيمة هي الهدف المقدس الذي يسعى إليه الإنسان، وهي الكلمة الشائعة في فقه القانون عند بيان أهدافه»[1]. وهو ما يجعلها قابلة لإعادة التوزيع، بحيث يصبح التحسيني ضرورياً وهكذا في سائر الطبقات والمستويات من المصالح. ولأنّ المصالح بمستوياتها المذكورة فيها من الاشتراك ما يخرجها من مستوياتها المقررة، كان لا بدّ من أن تندرج في ما هو فوق تلك الأصناف. وهكذا بتنا نتحدث عن غايات كلية قصوى أو القِيَم الأخلاقية العليا، وكأنه بذلك يسعى لوضع الفطرة كما أوحت طريقة الشاطبي نفسه لجعلها معاني خالدة. وهذه تُعتبر قراءة تطويرية ليس في طول المعاني التي وُجدت في شرع غيرنا ـ أقصد تنسيب القيم وتنسيب المصالح وما يترتب عليه من ضرورات تغيير الشرائع والقواعد

(1) محمد تقي المدرسي، **التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده**، انتشارات المدرسي، إيران، ط1، 1415، ج3، ص32.

والقوانين ـ، هي أيضاً تطوير لمقاصد الشاطبي، حيث لا أحد استطاع أن يوجد تصوراً بين مفهوم المصالح ومفهوم الفطرة الذي فهم في سياق المقصود اللغوي لا المقصد الأخلاقي. وهذه من أهم تطويرات طه عبد الرحمان لمقاصد الشاطبي. والحق أن ما هو تحسيني ليس بالضرورة أن يظل على ذلك المستوى، بل الموضوعات تتغير والقيم تتغير ومن ثمة المصالح تتغير، فالأحكام تابعة للعناوين. وهذا مصداق على أنّ التراتبية المذكورة لا تفي بالغرض؛ لأنّ الأحكام متغيرة بلحاظ موضوعاتها. ولأنّ التراتبية المذكورة لم تعد ناجعة، أمكن إيجاد تراتبية من نوع آخر.

لقد سعى الباحث لتقسيم المصالح إلى مستوى قِيَم النفع والضرر، وقِيَم الحسن والقبح، وقِيَم الصلاح والفساد. وتندرج تحت كل قسم أجناس مصالح مناسبة لها. إلا أننا نرى أن هذا التناسب يراعي الجانب المعنوي واللغوي، كما لو أدرجنا تحت قِيَم النفع والضرر جملة المصالح الحيوية المتعلقة بالنفس والصحة والنسل والمال، وقيم الحسن والقبح مجمل المصالح العقلية، كالأمن والحرية والعمل والسلامة، وقيم الصلاح والفساد مجمل المصالح الروحيّة كالإحسان والرحمة والمحبة... من هنا نرى أن ما استشكله طه عبد الرحمان على التقسيم التقليدي للمصالح يصلح استشكالاً في معظمه على تقسيمه الجديد؛ لأننا سنجد به إخلالاً بشروط القسمة نفسها، بدءاً بالتباين، حيث إنّ هذه القيم الجديدة المستحدثة في القسمة الطهائية في نظرنا لا تنقسم إلا على خلفية المعنى اللغوي والإجرائي الصناعي لا المقصد العملي. فتكون المصالح الحيوية نفسها موضوعاً لقيم الحسن والقبح أو الصلاح والإفساد، وهكذا لو عكسنا. ولنا شاهد على أنّ التقسيم ليس حقيقياً بين هذه الأسماء، هو ابن تيمية لما قال: «وقد تبين مما ذكرنا أنّ الحسن هو الحق والصدق والنافع

والمصلحة والصواب. وأنّ الشيء القبيح هو الباطل والكذب والضار والمفسدة والسفه والخطأ (. . .) وهذا كله متفق عليه بين الأمة مجملاً غير مفسر، فإذا فُسّر تنازعوا فيه»[1].

وقد التفت الباحث إلى ما يمكن أن يترتب على هذا التقسيم من تكاثر في القيم إلى حد يتعذر إحصاؤها، وتزاحم في القيم إلى حد يصعب ترتيبها إلا على أساس الأولوية؛ لذا جعل الأولوية للقيم الروحيّة على حساب القيم الحيوية. ولا نريد الوقوف أكثر في هذه الجزئية، لأنها قد تخرجنا عند الاستطراد من صميم موضوعنا. فلنؤجل الحديث فيها إلى محل آخر، ونكتفِ بالقول إن وجهة الفكر المعاصر تجعل من الحديث عن المقاصد التي هي عند فقهائنا تأتي بمعنى المصالح أيضاً، حديثاً عن القيم. وقد تطور النظر في القيم منذ روح القوانين لمونتسكيو وما تلاه من تطور في فلسفة القانون وعلم الأخلاق ما جعل مفهوم المصالح ومبحث القيم أبعد مدى مما كان عليه من ذي قبل. وكانت المحاولة الطهائية قد أفادت من هذا التراكم ما هو حقيق بإحداث تغير في مفهوم المقاصد، ويضاف إليه الكثير من الأبحاث التي تناولت المقاصد من هذه الزاوية التحديثية، كما فعل فتحي الدريني في خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم وما شابه. وعليه، فهذا لا يتم إلا على أساس التسليم بفلسفة القيم من منظور فلسفة الأخلاق المعاصرة، وهو وجيه، لأن تكاثر القيم وتزاحمها يربك عملية حصرها كما يربك عملية ترتيبها. إلا أنّ الربط بين القيمة والمصلحة يطرح التباساً جديداً، لا سيما في مجال التشريع. فالغاية من بحث المقاصد هو فعل التشريع نفسه، كما لو قلنا من أدرك المقصد أمكنه التشريع، فيكون الإشكال لا في مبدء

(1) ابن تيمية، **فصول في أصول الفقه**، ط 2، المكتبة الإسلامية، القاهرة، 2000م، ص68 ـ 69.

التشريع بل في إمكان بلوغ المقاصد الواقعية. لعل هذا ما أدى إلى وجود فوضى في تقدير المصالح عند القدامى، إلى درجة بارزوا بها أئمة الدين أنفسهم. ومثالنا على ذلك ما كان من شأن موقفين على تمام التناقض في تقدير المصلحة من خروج الإمام الحسين إلى كربلاء. فبينما تراءت تلك في نظر مواليه بأنها في صلب مقاصد الشرع، ليس فقط في ما تشخص من قيم ناضل من أجلها الحسين، بل من خلال تعليله لخروجه من كونه لم يخرج أشراً ولا بطراً ـ وهذا يكفي لدفع مقصد إرادة التسلط ـ ولكن خرج لطلب الإصلاح في أمّة جَدّه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. وأخرى كقوله:

إن كان دين محمد لا يستقِم إلّا بموتي فيا سيوف خذيني

فقد جعل حفظ الدين مقدمّاً على حفظ الحياة؛ لكنها في نظر آخرين كابن تيمية مثلا كانت بخلاف مصلحة الدين والدنيا، لما قال: «لم يكن في خروجه مصلحة لا في الدين ولا في الدنيا. ولكن في خروجه وقتله من الفساد ما لم يكن يحصل لو قعد في بلده»[1]. فالقيم بطبيعتها كليات مشتركة يستحيل في حقها التزاحم والانقلاب. فالصدق لا يصدم الصدق، والعدالة لا تصدم العدالة وهكذا دواليك. لكن المصلحة، ونظراً لارتباطها بالشخص وبالأحوال، هي نسبية قابلة حتّى للانقلاب. ولعل الذين ربطوا بين القيم والمصلحة، هم من قالوا بنسبية القيم وانقلابها. وهذا في نظرنا يناقض مفهوم المقاصد الشرعية؛ لأنّ المتغير هو المصالح لا القيم. ولكن هذا لا يتنافى مع تطور القيم وتكاملها. فهي تتكامل ولا تنقل. وحركتها من جنس الحركة التكاملية، بينما حركة المصالح من جنس الحركة العرضية قابلة للتحول والانقلاب رأساً. بل إنّ القيم هي

---

(1) منهاج السنة، تحقيق محمد رشاد سالم، ج4، ص530.

التي تحدد نوع المصلحة وتوجِّهها. لقد كان الشطرنج بالأمس حراما لارتباطه بقيم لهوية بينما أصبح اليوم محللاً لارتباطه بقِيَم رياضية. فقد تظل متعة اللعب بالشطرنج هي نفسها من حيث المتعة التي تنتاب لاعبها، لكنها تغيرت لارتباطها بمصلحة مغايرة. وقد يحرم بيع الكلب لما يرتبط بقيمة تحريم التكسب بالنجس، لكن يصبح جائزاً لو ارتبط بمصلحة أخرى كالصيد والحراسة. وهذا له نظائر لا تُحصى في الأحكام. لكن العدل يظل هو العدل منذ وجدت الخليقة. وكل ما يجري اليوم هو في كيفية تطبيق قيمة العدل على الموضوعات المتجددة. أي الإشكال لا يتعلق بجوهر القيمة بل بالاجتهاد في مقام النوازل.

بعض الملاحظات الأخرى

فما لا شكّ فيه أنّ كل معالجة نظرية لا بدّ من أن تستثير ملاحظات. ومع أنّ المعالجة الطهائية لمفهوم المقاصد كانت تبتغي بها مزيداً من التمنطق والتنسيق، بحيث ربطت بينها وبين مفهوم وفلسفة القيم كما تعالجها فلسفة القيم والأخلاق المعاصرة، إلا أن ثمة ملاحظات ندرجها هنا على سبيل المثال لا الحصر والإيجاز لا البسط، في انتظار بحثها بحثاً أوفى:

الملاحظة الأولى: في سياق نقضه على الجابري حاول الباحث أن يعكس مدعى ناقد العقل العربي بخصوص الشاطبي وكونه رام تأسيس البيان على البرهان، وكذا نسبة المقاصد إلى الطريقة البرهانيّة، وحصر مصدرها في ما كان من فري ابن رشد. وبالجملة فإن طه عبد الرحمان ينازل الجابري في تصوره للبرهان مفهومياً، وهذا ليس مُرادنا هنا. لكنه يرى أن مسلك الحجاج الذي اتّبعه الشاطبي في مقاصده راجع إلى ما يفرضه الموضوع لا إلى موقف الشاطبي من البرهان. بمعنى أوضح إن

موضوع المقاصد كسائر العلوم الحية يفرض على صاحبه مسلكاً حجاجياً. لذا كان تشبث الشاطبي بالقطع المضموني بدل القطع الصوري، ومن ثم استطاع تحقيق ضرب من التنسيق بين المضمون القطعي والاستدلال الحجاجي، وهو ما كفاه وأغناه عن الأخذ من الأصوليين القدامى وأيضاً طرائق الاستدلال البرهاني بمدلوله الأرسطي. وقد يكون ذلك شكلاً من التخريج الذي يقوض مدعى الجابري من أنّ الشاطبي بما أنّه في نظره أراد أن يبلغ بأحكام الشريعة إلى درجة القطع، فإنّه حاول إقامتها على البرهان لظنه أنّ القطع لا يتم إلا بالبرهان المنطقي. وحقاً إنّ الجابري بهذا الزعم خالف منطق أصول الفقه نفسه قبل أن يخالف منطق الشاطبي في تقرير المقاصد. إلا أنّ المحاولة الطهائية حاولت أن تفصل في مدلول القطع بين الصُوري والمضموني، فجعلت الشاطبي بهذا المعنى أبعد من البرهان وأقرب إلى الاستدلال الحجاجي. وحتى هنا يكون الأمر صحيحاً. لكننا، وكما سنرى في محله، أنّ الشاطبي لم يكن قاطعاً قطعاً مضمونياً ولا حجاجياً بالمعنى الذي يفيد كونه اجترح طريقاً جديداً، وذلك لجهتين:

الجهة الأولى: هو أن هذا التقسيم بين القطع المضموني والصوري لم يكن واضحاً عند القوم وضوحه اليوم. فحتى الذين نقضوا على المنطق برمّته شككوا في طريقه وعدم قدرته على بلوغ الحقيقة. وكان مبلغ علم الأصوليين أنّ القطع في المحصلة النهائية يتعلق بالنتيجة لا بالطريقة. حتّى أنّ بعضهم رأى القطع حجة بأي طريق وبأي وسيلة. بهذا المعنى فقط يكون الشاطبي بما أنّه أصولي، ممن يرى القطع بلا شرط البرهان. وهذا معناه ليس موقفاً سلبياً من البرهان بل إدخالا لطرق أخرى غير طريق البرهان في تحصيل القطع. ولكننا نستبعد أن يكون الأمر

يتعلق بطريقين للقطع صوري ومضموني. فقد كان موقف الأصوليين من القطع واحداً. وليس ثمة قطع معتبر وآخر غير معتبر. وليس ثمة قطع صوري وآخر مضموني. بل القطع كيفما كان وبأي طريق كان هو حجة، لأن حجيته ذاتية. ولأن نتيجته واحدة.

الجهة الثانية: وهي أنّ الشاطبي كما سنرى أيضاً، ما كان له أن يكون برهانياً لسبب ناقض فيه الجابري نفسه، وغاب عن طه عبد الرحمان في نقده على الجابري. أعني أن لا برهان ممكن من الناحية المنطقية بنفي اللزوم عن السببية. فالشاطبي إذ خالف البرهان هنا، لم يكن إلا مطبقاً للطريقة الأشعرية الكلامية. وقد علمت أن طريق المتكلمين والأشعرية تحديداً ليس برهانياً بالمعنى الأرسطي. ناهيك عن أنّه لما كان الشاطبي أصوليا، كان لا بدّ من أن يكون حذراً من البرهان الأرسطي لعدم إقامة الشريعة على هذا البرهان ـ وهي استحالة يفرضها الموضوع نفسه ـ . ولكن هذا لا يعني القطع مع البرهان في الجملة، لأن وظيفة الأصول والتشريع ليست كالكلام وظيفة حجاجية بل هي وظيفة بيانيّة كشفية واستنباطية. بل لنقل إن طريقة الأصولي تندرج في منطق خاص، لا هو بالبرهان الأرسطي لأن فيه انتهاكا للثالث المرفوع وتعدد القِيَم، ولا هو حجاجي لأن وظيفته غير وظيفة علم الكلام، بل هي الكشف عن الأدلة التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية وليس الاحتجاج على صحة العقيدة، ورد العقائد الفاسدة بكل ما يمكن أن يقنع الطرف الآخر ويرد حجته، حتّى وإن خالف الواقع. ففي مجال أصول الفقه لا يعتبر موقف المتلقي ضرورياً في صحة الدليل والأصل، بل الدليلية هنا محكومة بمعايير عليا، حتّى لو سلم المتلقي خطأ بمقول المخاطب. إنه منطق الفقه ومعياره. وعليه، إذا كان طه عبد الرحمان قد

نسب طريقة الشاطبي إلى الحجاج بدل البرهان، فهذا يفترض أن طريقته تنفتح على قياس التمثيل الذي اعتبره الجابري وسيلة العرفانيين لا البرهانيين. ومن هنا كان لا بدّ من أن يعلن طه عبد الرحمان عن انتساب الشاطبي للطريق العرفاني أكثر منه انتسابا للطريق البرهاني. فهو ينسب الشاطبي إلى العرفان من جهة أنّ العرفانيين هم أول من قال بالمقاصد. لكنه لم ينسبه إلى العرفان من جهة أن مجرد انتسابه إلى الطريقة الحجاجية واستناده إلى قياس التمثيل، يدرجه في نظر الجابري في صف الطريقة العرفانيّة القائمة على هذا النوع من القياس. وربما لم يقف طه عبد الرحمان عند هذه الجهة، لأنه تحدث في محل آخر عن وقوع الجابري في موارد أخرى في قياس التمثيل العرفاني. بل أكثر من ذلك عمل على تفكيك المماثلة نفسها وجعلها منطوية على الاستقراء والاستنباط معاً، وهذا ليس محله هنا، إلا أنّه كان لا بدّ من استدعاء ذلك في المقام، لأنّ الأخذ بالقياس الأصولي الذي يعتمده الشاطبي يتنزل منزلة قياس التمثيل في المنطق. وهو لهذا السبب مرفوض من قبل الكثير من الأصوليين. نعم، إن طه عبد الرحمان نسب فكرة المقاصد إلى من سمّاهم رجال التصوف وأرباب القلوب، ومثالهم أبو حامد الغزالي. وهو مثال يؤدي وظيفتين: الأولى أنّ الغزالي من أوائل من قال بالمقاصد، وهو أنسب للتصوف والعرفان منه للبرهان الأرسطي حسب الجابري. والثانية لأنّ الغزالي تحديداً هو رمز العرفانيّة والهرمسية المشرقية بعد ابن سينا بالنسبة إلى الباحث أيضاً. إننا هنا نسلم بأنّ المقاصد ليست خصيمة للنهج العرفاني كما أوحت بخلافه المعالجة الجابرية لما وصف طريقة الشاطبي بأنها بمثابة ثورة وقطيعة مع البيانيّة نفسها (أصول الفقه الشافعية وما تلاها)، مما يجعلها أبعد عن العرفانيّة بمرتبتين؛ لكنّنا لا نسلم بأنّ فكرة المقاصد هي مما انتقل من مذهب

الصوفيّة وأرباب القلوب. فالمقاصد هي الحدّ المشترك الذي توافق عليه الجميع، لمجرّد التواصل مع التعاليم والأحكام؛ لأنّ لسانها لا يخلو من توجيه النظر إلى أنّها معللة. فقصارى ما هنالك أنّ الصوفية ارتقوا بهذه المقاصد والأسرار الروحيّة إلى ما هو أعلى من معتاد الفقهاء. من هنا، اعتقادنا بأنّ المسلمين اهتموا بالمقاصد سواء أكانوا فقهاء أم عرفانيين بالاختصاص، مالكية أو شوافع أو ما دون ذلك بالمذهب، شيعة أو سنة بالمدارس. ومثالي على ذلك ما كان من أمر الشاطبي وقبله القرافي من الفقهاء المالكية والطوفي الذي بلغ بالمقاصد منتهاها وهو من الحنابلة ـ وليس كما نسبه ابن زهرة إلى التشيع ـ وهم من الفقهاء، كذلك الغزالي والحكيم الترمذي صاحب إثبات العلل وهما من الصوفية. كما عرف الشيعة القول في المقاصد من الفقهاء كابن بابويه القمي صاحب كتاب «علل الشرائع»، أو من متصوفة الشيعة نذكر كاظم الرشتي صاحب «أسرار العبادات» وما شابه. وفرق بين أن يرتقوا بمبدأ مسلم به عند المسلمين وبين أن يكونوا هم من ابتكر هذا المعنى. ولا نحتاج أن ندلل على ذلك مما جاء في كلام ابن تيمية وأمثاله ممن قالوا بالمقاصد من دون أن يعرفوا بأنهم من رجال التصوف وأرباب القلوب لقد حاول البعض نسبة ابن تيمية إلى التصوّف عبثا؛ لأن بإمكاننا أن نجعل من كل شخص متصوفاً من خلال استحضار بعض آرائه في الأخلاق وأسرار العبادات وما شابه، بل يكون المسلمون كلهم صوفية بقدر. لكننا لا نقصد بالتصوف مجرد أن تستحضر آراء الشخص في قضايا روحيّة محضة. المقصود الاتجاه الصوفي نفسه والعرفاني ذلك الاتجاه الذي لم ينج من تكفير وزندقة وتبديع ابن تيمية إيّاه في مناسبات عديدة. ومع ذلك إن لابن تيمية كلاماً وافياً بالمقاصد. ولعل وجدانه خروج الحسين

بن علي في كربلاء مفسدة في الدين والدنيا منتهى قوله في المقاصد! لذا قلنا وجب أن لا نكتفي بالقول بالمقاصد، بل تعين وضع ضابطة معتبرة لها، حتّى لا تصبح طريقاً إلى الفوضى. وابن تيمية في المقام كان على حق لما قال بأن مصاديق الحسن والقبح ذكرت على الجملة فإذا ما فسرت اختلف فيها. أما ما يتعلق بالمماثلة وهي فارس الحجاج، فلا يكفي القول بأنه لمجرد تبني نهج المماثلة نكون بالضرورة عرفانيين. فهذه أشبه ما تكون بقشرة موز وضعها الجابري في طريق قرائه. وإلا فإنّ التمثيل مما مارسه العرفانيون والبيانيون والبرهانيون، كل بحسبه. وقد جاء نقض طه عبد الرحمان للجابري في هذه الجزئية صحيحاً لا غبار عليه. ونضيف إلى ذلك أنّ العرفانيّة لا تتميز أو تتقوم بمنهج المماثلة. بل إن ميزتها تتحقق بمواقف كلية بها يتحدد نهج العرفان الذي قد يكون تمثيلاً وقد يكون استقراء واستنتاجاً؛ لأنّ الذي يحدد الحقيقة العرفانيّة في نهاية المطاف هو ذلك النوع من المعرفة الذي يتم التوصل إليه من دون وساطة. لا بالتمثيل ولا بالاستقراء ولا بالاستنباط، بل يتوصل إليه بالكشف المباشر والعلم الحضوري، حيث ما أن تظهر الحقيقة حتّى يمكن لصاحبها بعد ذلك أن يعيد بسطها بكل أصناف الأدلة، وليس بالضرورة المماثلة وحدها. وما غلبة التمثيل في المقام إلا لأنّ المماثلة هي أقرب طريق إلى الفطرة ـ ليس من جهة صوابيتها كما يزعم ابن تيمية بل لجهة تداوليتها لا بشرط الصحة والخطأ ـ قبل الاستقراء والاستنباط. نعني أول طريق استدلالي طبيعي يتمثله العقل. فالمماثلة قد تكون واحدة من طرق الاستدلال على الحقيقة لا طريقا للوصول بالضرورة. ثم لا يخفى أنّ المقاصد تتعلق بالغايات لا بطريق الوصول. فهي بهذا الاعتبار لا تفرض طريقاً للوصول، بل هي قابلة أن تبرر كل طريق ما دام موصولاً

إلى تلك الغايات. وهاهنا الخلاف بين من ارتقى بالمقاصد إلى أن جعلها هي نفسها معياراً لتصحيح الطريق، كما رام ذلك من القدامى أمثال الطوفي، والحدثاء أمثال البراغماتيين، ومن رأى أن مطلق النتيجة مبرر لمطلق الوسيلة، وبين من لاحظ اعتبار الشريعة نفسها للطرق كما هو مقرر ومعتبر. حيث الشريعة لم تنصب مقاصد فحسب، بل أرشدت إلى وسائل تحصيلها أيضاً. ولذا فقد تعلل المقاصد ـ الغايات بطريق البرهان أو البيان أو العرفان. لا اختصاص لها بطريق ما دامت المصلحة المعتبرة تبرر الوسيلة المعتبرة. وقد ظهر لمن اختبر طرائق الشرع أن لا اختصاص لإحدى هذه الثلاث بها. فمن طرائق الشرع ما ينتسب إلى البرهان ومنه ما ينتسب إلى البيان ومنه ما ينتسب إلى العرفان. وهذا في نظرنا هو ما جعل كل المدارس الإسلامية تجمع على ثبوت قيم الشرع ومقاصده، لم يتخلف عن هذا الإجماع لا البرهانيون ولا البيانيون ولا العرفانيون. ويكفي أن نضرب مثال الغزالي حيث جاء قوله بالمقاصد نظراً إلى تعدّد اختصاصاته، كونه برهانياً من خلال المعيار والقسطاس المستقيم وما شابه، وكونه عرفانياً من خلال إحياء علوم الدين وكيمياء السعادة وما شابه، وهو بيانيٌّ من خلال كتاب المستصفى وما شابه.

وثمة ملاحظة تتعلق بالسعي إلى جعل المقاصد من اختصاص المذهب المالكي، أو على الأقل اعتباره مقدما على سائر المذاهب والمدارس الفقهية في أخذه بالمصلحة والعمل والمقاصد. وهذا مع أنّه يحتاج إلى وقفة تأملية، إلا أنّه يناقض ما ذهبنا إليه من أن حال المدارس الفقهية هو التسليم بالمقاصد، بل هي محل إجماع بالجملة لا يشذ عن ذلك حتّى أولئك الذين عارضوا طرائق بعض المقاصديين في الوصول إلى هذه المصالح. فهم يميزون بين المصلحة المضمونة بمجرد

الامتثال، حيث رأوا أن منطق الامتثال هو في نفسه ضامن لمصلحة العباد في الدنيا والآخرة. إلا أنهم رفضوا أن تكون المصلحة معيارا للتشريع. ومن ثمة رفضوا العمل بالظن والقياس. فإذا كان النص الديني ـ قرآناً وسنة ـ يفيض بصيغ الاعتبار والتعليل وبيان الحكمة والمقاصد ـ فلا يوجد من يرفض من عامّة المسلمين وجود علة وراء كل حكم، حتّى لو تعلق الأمر بعلة التسليم للمشرع بمقتضى العبودية المحض للخالق عز وجل. فالخلاف يكون صغرويا لا كبرويا، وفي الجملة لا بالجملة؛ بل نكاد نجزم بأنّ المقاصد مما سلم به العقلاء. حيث كل من هو عاقل هو قاصد بالضرورة. وأمارة ذلك أنّ اللغات وهي ثمرة مواضعات العقلاء لا تخلو من صيغ التعليل والقصد والمقصود. فلا ندري لم يحاول بعض المقاصديين النزول بالنقاش في المقاصد إلى منتهى بديهيات ما سلم به العقلاء طرا بله المتشرعة الذين طالبوا بامتثال الشرع سعادة الدارين. وفي اعتقادي أن مرد ذلك إلى سببين: الأول يتعلق بالموجة البراغماتية الجديدة التي جعلها بعض المقاصديين الحدثاء سندهم في الحجاج ضد من لم يتوسع في المقاصد، مع العلم أنّ المقاصديين المؤسسين كانوا على خلاف تام مع منازع البراغماتيين؛ لأنهم جعلوا ضابطة المقاصد أن يكون مقصود المكلف مطابقا لمقصود الشارع. والثاني: أنهم أخذوا بالقياس، وأن خصومهم رفضوه، لذا انزاحوا بمحل النزاع من الاختلاف في طريق الاستنباط إلى مقاصد الشريعة. وقد تجد أن أكثر النقاش بين الاثنين يعود إلى أصل الإشكال وهو القياس. أجل، لعل واحدة من أهم استشكالاتنا على طريقة الدكتور طه عبد الرحمان أنّه حاول حصر المقاصد في فقه المالكية. وهذا ليس فقط أنّه بخلاف المنتظر من استشكال يتجاوز النزعة التأطيرية

التي هي معرة المذاهبيين جميعاً، بل لأن ذلك مما لا يصح من وجهة نظرنا التي سنوضحها تباعاً.

لقد عرض الباحث لهذه المسألة وذكّر بها مرات عديدة حينما قال:

ـ «ولا مذهب فقهي أحرص على هذا التوجه العملي من المذهب الذي كان ينتسب إليه الشاطبي، ألا وهو المالكية. فقد تميز مذهب المالكية عن بقية المذاهب الأخرى باتخاذ عمل أهل المدينة مصدراً تشريعياً متميزاً لما اختصت به دار الهجرة من شرف الممارسة النموذجية للتشريع الإسلامي»[1].

ـ «كما توسلت المالكية أكثر من غيرها في استعمال قواعد ومبادئ خاصة بالقصود، مثل قاعدة الأمور بمقاصدها وقاعدة المعاملة بنقيض القصد الفاسد ومبدأ سد الذرائع»[2].

ـ «ولا عجب أن نجد علماء المالكية من أكثر علماء المسلمين انتساباً لهذه الفئة الثالثة (الذين أخذوا بالتعليلين السببي والغائي)، وذلك للتوجهات العملية والخلقية التي تميز بها المذهب المالكي كما تظهر في اختصاصه بمصدر في التشريع هو عمل أهل المدينة»[3].

ـ «أما العمل، فالمالكية من دون المذاهب الفقهية الأخرى أقرت عمل المدينة مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، وفي هذا ما ينهض دليلاً على أنّ المالكية تبينت حقاً ما لمشاهد السلوك الحي من أثر في تحقيق التدين الصحيح»[4].

---

(1) **تجديد المنهج**، ص99.
(2) المصدر نفسه، ص101.
(3) المصدر نفسه، ص102.
(4) **سؤال الأخلاق**، ص 214.

ولنا ستة اعتراضات حتّى الآن على هذا الزعم، نوردها كالتالي:

ـ **الاعتراض الأول**: إننا لا نسلم بأنّ النزعة المقاصدية الشاطبية متولدة من مجرد انتساب هذا الأخير إلى المذهب المالكي اختزالاً وضرورة. فعلى الرغم من أن مذهب مالك وسائر المالكية أخذوا بالأصول والقواعد المذكورة، فإن تميزهم في المقام كان بالتوسع في العمل لا في أصل العمل. وهذا مما لا يخفى. بل إذا كان لا بدّ من أن نستند في أمر من هذا القبيل على شيء، فلنفعل ذلك استناداً إلى شهادة الشاطبي نفسه الذي سمى موافقاته كذلك؛ لأنها جاءت على سبيل التوفيق بين مذاهب متخالفة لا أنّها تعلن انتساباً خالصاً لهذه المدرسة أو تلك.

يقول الشاطبي في هذا السياق: «ثم انتقلت من هذه السيماء لسند غريب، يقضي العجب منه الفطن الأريب. وحاصله أني لقيت يوماً بعض الشيوخ الذين أحللتهم مني محل الإفادة، وجعلت مجالسهم العلميّة محطاً للرحل ومناخاً للوفادة، وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه، ونابذت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه، فقال لي: رأيتك البارحة في النوم، وفي يدك كتاب ألفته، فسألتك عنه، فأخبرتني أنّه كتاب الموافقات، قال: فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة، فتخبرني أنك وفقت به بين مذهب ابن القاسم وأبي حنيفة، فقلت له: لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب، وأخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصيب، فإني شرعت في تأليف هذه المعاني، عازماً على تأسيس تلك المباني، فإنها الأصول المعتبرة عند العلماء، والقواعد المبني عليها عند القدماء، فعجب الشيخ من غرابة هذا الاتفاق»[1].

(1) أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات**، ج1، ص12.

وواضح من خبر الرؤية الصالحة التي أقرّها الشاطبي وصوّبها ما أدهش صاحب الرؤيا نفسها، أنّ الشاطبي كان بصدد التوفيق والاستفادة أيضاً مما في يد المذاهب الفقهية الأخرى. فقد كانت طريقته توفيقية أكثر مما هي مُتَمذْهِبة خالصة. فهذا تجده في ما صرح به وما لم يصرح به وهو كثير.

ـ **الاعتراض الثاني**: هو أنّ الشاطبي بشهادة الباحث كان شديد الإحالة على الغزالي في موضوع المقاصد، ما يوحي بأنه كان مدينا له أكثر من غيره في هذا المجال. وقد كان هذا الأخير شافعياً وعلماً من أعلامها. وتلك أمارة على أنّ الشاطبي في ذلك هو أنسب إلى الغزالي الشافعي في قوله المشهور بالمقاصد وتردد اسمه في الموافقات بما يفوق المعتاد. والباحث يؤكد بنفسه على ذلك لما قال: «وهل كان يجوز له أن يسكت عن الإحالات الصريحة والإشارات الخفية التي لا تكاد تنقطع في كتاب الموافقات إلى أهل الأخلاق كالغزالي حتّى كادت إحالاته عليه تفوق الأربعين؟ (...) ونجد في كتب الغزالي، ولا سيما «إحياء علوم الدين» ورسالته «الحكمة في مخلوقات الله عزّ وجلّ»، ما يقوم دليلاً قاطعاً على ما نقول، أما كلامه عن المقاصد في «المستصفى» ومن قبله كلام الجويني عنها في كتاب «البرهان»، فليس إلا ثمرة هذا الضرب من الاعتبار بهذه العجائب الكونية الذي رسخه رجال الأخلاق في النفوس، بل نذهب إلى أبعد من هذا فنقول إنه ينبغي أن نبحث عن أصول نظرية المقاصد عند من أشربوا في قلوبهم هذا الضرب من الاعتبار قبل الغزالي، وأثروا فيه بطريق مباشر أو غير مباشر، ونخص بالذكر منهم الراغب الأصفهاني والحكيم الترمذي الذي نعده أقرب من غيره إلى أن يكون مؤسس علم المقاصد، فقد لقب بالحكيم، وما ذاك إلا لاستغراقه في

الاعتبار، وقد ألّف كتباً تكفي عناوينها للدلالة على معرفة هذا الأخلاقي بخصائص النوعين من التعليل، مع تفضيله التعليل المقصدي. وعلى سبيل المثال، نشير إلى كتبه ورسائله التالية: كتاب الصلاة ومقاصدها، وكتاب الحج وأسراره، وعلل العبودية أو علل الشريعة، وغور الأمور والمسائل المكنونة»[1]. وفي هذا النص ما يشهد على أنّ الشاطبي كان أنسب إلى من هو أقدم منه في القول بالمقاصد. وهم بشهادة الباحث من أهل العرفان والتخلق، باصطلاحه الخاص. بل في تأكيد الباحث على أنّ المقاصد يتعين البحث عن أصولها في ما ورد عن هؤلاء الأعلام المتقدمين دليل إضافي على أنّ مقاصدية الشاطبي ليست بالضرورة مالكية خالصة، بعدما علمنا أن أولئك الأعلام الذين أشار إليهم الباحث لم يكونوا مالكية. بل كان بعضهم شافعياً، وبعضهم الآخر لعله أقرب إلى أن يكون له مذهب خاص كالحكيم الترمذي، وهم أبعد من أن يكونوا مغاربة ولا حتّى عرباً ـ لأنّ الجابري وبعده طه عبد الرحمن على الخلاف المتقدم، كرسا نزعة أَقْلَمة المقاصد في حدود المغرب وهو ما سنتطرق إليه في ما بعد ـ بل كانوا إيرانيين: كالغزالي والطوسي والراغب الأصفهاني والحكيم الترمذي.

ـ **الاعتراض الثالث**: إننا نعتبر الأخذ بالعمل مطلباً بديهياً لجميع المدارس الفقهية لا يشذ عن ذلك مذهب فقهي قط. فالأحكام ناظرة في السلوك والعمل ولا خلاف هنا إلا في صغرى الدليل. وأما كُبراه في وجوب امتثال الأحكام والجري العملي مما لا خلاف حوله. فالتميز بالعمل غريب في حق المذاهب الفقهية؛ لأنّ الخلاف ليس بين نظر

---

(1) **تجديد المنهج**، ص121.

وعمل، بل بين نظر ونظر. فالتعاليم حاثة على العمل، ولا ينهض دليل على خلافه بما يشكك في هذا الأصل أو يتميز به.

- **الاعتراض الرابع**: قلت ذلك لأن مفاد زعم الباحث أنّ الأخذ بعمل أهل المدينة هنا يؤدي معنى العمل المقابل للنظر المجرد، بمعنى أن اعتبار العمل والحث عليه والتميز به هنا فيما يقابل من لا يعتبر العمل. وهذا في نظرنا ليس هو مقصود المالكية من اعتبار عمل أهل المدينة بمدلوله الأصولي الذي يتنزل هنا منزلة الإجماع وحجيته لا العمل كما لا يخفى. المقصود بعمل أهل المدينة ما كان أمارة على حجية متشرعة أهل المدينة حيث أقام الرسول (ص) بخلاف الكوفة التي أقام فيها أبو حنيفة النعمان مثلاً. فذلك قصاراه أن يقال إنّ المسألة تتعلق بطريق أكثر إحرازاً وكاشفية من الآخر، وليس أكثر باعثية على العمل أو أكثر أخذاً بالعمل فتأمل، علماً أن هذا الأصل الشرعي في ترتيب مصادر التشريع عند المالكية لا يصار إليه إلا بعد فقد الدليل من المدركات الأولى كالقرآن والسنة بوصفه قيداً للإجماع. وحتى لو أننا سايرنا من عده في غير الإجماع، وأنزله منزلة الدليل، كمدرك زائد من دون سائر المدارك المعتبرة عند غير مالك[1]، فإنّ الأمر لا علاقة له بما هو مقصود الباحث من العمل المقابل لما هو تجريد محض. ودليلنا على أنّ مراده العمل مقابل النظر وليس الارتقاء بأصل عمل المدينة إلى حدود المدرك المستقل والحاكم أيضاً، كما وجدنا ذلك في توجيه خاص من ابن خلدون، ما جاء في ضميمته من كتاب «سؤال الأخلاق»، حيث نصب مقابلة أخرى بين أخلاق المغاربة وأخلاق المصريين في ما سمّاه بفضل

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، مصدر سابق، ص496.

التخلق المغربي على التخلق المصري، فجعل ما يميز الأول ارتباطه بالميزة نفسها، حيث أخذ المالكية بعمل أهل المدينة، فكانت الأخلاق المغربيّة أقرب إلى العمل من الأخلاق المصرية الغارقة في التجريد أو العرفان النظري. وعليه، نتساءل إن كان صحيحا أن عمل أهل المدينة معتبرعند المالكية وبه يتميز عن بقيّة المذاهب الأخرى كالحنفية والشافعية والحنبلية وأخرى سواها، في نطاق المذاهب السنية التي عناها الباحث وأغياره. ونقول إننا لا نسلم بذلك لأسباب وجب ذكر بعضها موجزاً على التوالي:

ـ إننا لا نسلم بهذه الأقلمة للنظر الفقهي الذي ولّد في أذهاننا أنماطاً جعلت من الضروري أن يختص أهل المدينة ولو تغليبا بما هو سنة وأخبار، واختصاص أهل الكوفة بما هو رأي واستحسان. فإننا نجد في الكوفة من كان أقرب إلى السنة وأبعد عن الرأي، وفي المدينة من كان أقرب إلى الرأي منه إلى السنة والنص. ولا نحتاج أن نضرب مثالاً بالشعبي من أهل الحديث وهو من أهل الكوفة. وقد دانت الكوفة بفقه الإمام الصادق وهو من أبرز فقهاء المدينة نفسها، فكان في نهاية المطاف محسوباً على الكوفة لا المدينة. وهو من أساتذة مالك بن أنس أيضا. أما في المدينة فقد كان الاستحسان عند مالك يفوق استحسان أبي حنيفة الذي به صار بمعية أهل الكوفة عند خصومهم من أهل الرأي والقياس. كان مالك تلميذاً لربيعة بن أبي عبد الرحمن، المعروف بربيعة الرأي. وقد كان هذا الأخير صاحب رأي حتّى سُمّي بذلك. ولا نتفق مع من رأى أن ذلك ليس صحيحاً؛ أي، لا مالك ولا شيخه ربيعة الرأي قالا بالرأي، حيث ليس للرأي المنسوب إليهما إلا ذلك المعنى اللغوي العام الذي يفيد العقل والذكاء وما شابه. وقد جاء في تاريخ بغداد أن شيخه

القاسم بن محمد بن أبي بكر كان إذا ما سئل عن شيء فإن كان في كتاب الله أو في سنته أخبرهم به وإلا أشار إلى ربيعة وقال اسألوا هذا. بل لقد أفرد الشاطبي فصلاً عن المواضع التي يكره فيها السؤال فقال: أن يظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنّة بالرأي، ولذلك قال سعيد: أَعِراقي أنت؟ وقيل لمالك بن أنس: الرجل يكون عالماً بالسنّة أَيُجادل عنها؟ قال: لا، ولكن يخبر بالسنة فإن قبلت منه وإلّا يسكت»[1]. والقصة هذه تتعلق بسعيد بن المسيب متهماً ربيعة بذلك، علماً أن ربيعة من أهل الرأي بالمدينة لا بالعراق. ولكنه إنما اتهمه بذلك من باب المجاز. ما يدل على أنّ أهل المدينة كان لهم نصيبهم من الرأي تماماً كأهل العراق. وكان ربيعة الرأي وتلميذه مالك ممن يقول بالرأي، إن لم نقل إنهما المؤسسان لمنهج الرأي في المدينة. ولا غرو أن ربيعة الرأي كان ممن يقول بالرأي على مدى سعة معرفته بالحديث، أو كما جاء في تاريخ بغداد، قول محمد بن سعد في حق ربيعة: «كان ثقة، كثير الحديث، وكانوا يتقونه لموضع الرأي». وفي المصدر نفسه نجد من تأسف مالك على ذهاب ربيعة ما يؤكد على ذلك الارتباط لما قال: .«ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة». وذكر الشاطبي أن مالك قال: «الاستحسان تسعة أعشار العلم». وقد ذكر الليث بن سعد: «أحصيت على مالك بن أنس سبعين مسألة كلها مخالفة لسنّة النبي(ص) مما قاله مالك فيها برأيه». وكتب الليث رسائل لمالك يستنكر فيها ذلك حيث يقول: «وقد بلغنا عنكم شيئاً من الفتيا مستكرها، وقد كنت كتبت إليك في بعضها، فلم تجبني في كتابي، فتخوفت أن تكون استثقلت ذلك، فتركت الكتاب

(1) الموافقات، ص204.

إليك في شيء مما أنكره وفي ما أوردت فيه على رأيك». وكان الليث قد رد على مالك أيضاً لما استشكل عليه هذا الأخير في تركه الفتوى على خلاف عمل أهل المدينة، في رسالة ذكرها ابن القيم في أعلام الموقنين يثبت فيها أن طبقات أهل المدينة لم يتفقوا على شيء بل خالف بعضهم بعضا، وشرح له ما كان يكره من رأي ربيعة وإنكاره له وتذكير مالك بما سمع عن ذلك وأنكره. وأما الشافعي فله الكثير مما عبر عنه في كتاب الأم من الاختلاف بينه وبين مالك، واستنكار الكثير مما يرويه مالك عن ربيعة مما شذ عن فتوى كل الأمصار، متعجباً من كون القوم لا يستوحشون من الترك على ربيعة. وهذا منه كثير كما لا يخفى على مطلع[1]. لا نريد أن نستطرد في هذا ونطيل أو نكرر ما سبق وذكره بعض الأعلام في محال أخرى. ولكننا نريد الإشارة فقط إلى مدلول المقاصد عند الشاطبي نفسه حيث اعتبر المشروع منها ما كان موافقا لمقصود الشارع. فهو القائل: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة ما شرعت له فقد ناقض الشريعة. وكل من ابتغى في التكاليف مالم تشرع له فعمله باطل»[2]. وقد استدل على هذا الأخير بوجوه منها: «أن هذا القصد مستهزئ بآيات الله، لأن من آياته أحكامه التي شرعها، وقد قال بعد ذكر أحكام شرعها ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوٗاۚ﴾. والمراد أن لا يقصد بها غير ما شرعها لأجله»[3]. إلا أنّه ،وعلى الرغم من إيراده مثال نكاح الهازل وما شابه مثالاً على ذلك، عاد إلى ما شذ من تفرد مالك بفتوى صحة

(1) انظر كلّ هذا في: مطصفى جمال الدين، **القياس حقيقته وحجيته**، دار الهادي، بيروت، 2004، ص111.

(2) **الموافقات**، ص247.

(3) المصدر نفسه، ص248.

التعليق في الطلاق قبل الزواج وما شابه. وهو على الرغم من إقراره بصحته إلا أنّه أكد على أنّ ظاهر هذا القصد هو المنافاة لقصد الشارع، وهو مع ذلك جائز عند كل من مالك وأبي حنيفة. كما يؤكد أن في مذهب مالك من هذا كثير. وكذا يشير إلى استشكال القرافي على مالك وأبي حنيفة في موضوع التعليق. أقول: إن من شأن الاستطراد في موضوع كهذا أن يخرجنا عن مقاصد ما نحن بصدد بحثه. لكن ما أردنا التأكيد عليه هو عدم دقة اعتبار عمل أهل المدينة مما يميز المالكية من دون سواها في مستوى الأخذ بالعمل مقابل النظر. حيث ليس ذلك مقصود المالكية نفسها، ولا يتحقق ذلك في مستوى الفتيا كما سبق من أنّ الرأي ظاهر في كثير من عمل علماء أهل المدينة، واختلافهم يفوق اختلاف ما عداها من الأمصار.

ثم لقد وجدنا هاهنا ضررا في تقرير هذا الحصر والاختصاص المذهبي للمقاصد والعمل والأخلاق وما شابه، لكونه مسلّماً به بين جميع المسلمين، حيث لا يوجد ما يؤكد خلو مقولهم وفتواهم من قصد أومقصد أومقصود. فالنزاع كما قلنا ليس كُبروياً في المقام، علماً أن طريق تطوير المقاصد لا يتأمن إلا بنهج سياسة الذهاب والإياب بين المذاهب والمدارس الإسلامية، وقد رأينا كيف وفّق الشاطبي في أن يضع عنوان الموافقات الذي عقد فيه قسما مستقلا في المقاصد، والتي جاءت توفيقاً وجمعاً للآراء. فكان لا بدّ من القول هاهنا: إن كان أبو العتاهية يوماً قال: أنا أكبر من العروض، فوسع من مدلول الشعر وأخرجه من أطر العروض الخليلي، كان أحرى بالمقاصديين الجدد أن يقولوا: إنّ المقاصد أكبر من أن يختص بها مذهب من دون آخر. فيوسعوا من فلسفتها، ويخرجوها من أُطر ما اختصت بها المذاهب.

حيث يمكننا القول إن في المالكية مقاصديين وغير مقاصديين، وكذا في سائر المذاهب والمدارس الفقهية يوجد المقاصديون وغيرهم. بل ليس بالضرورة أن من رفض الأخذ بالقياس لن يكون مقاصدياً على هذا الاختزال. فيتحقق من هذا مصلحتين: إحداهما علميّة مقتضاها أن ندفع بالنقاش في صميم التفاصيل لا في الكبرى المسلمة. وهذا قمين بتطوير القول في المقاصد بدل الدوران به في ما هو تحصيل حاصل. والمصلحة الثانية: أن في إقرار الاتفاق في الكبرى ما ييسر التوافق وما يساهم في مبدإ الاقتصاد في الخلاف.

الاعتراض الخامس: يتعلّق بمحاولة تضييق الاختصاص بالتخلق والعمل والمقاصد في نطاق الأقلمة أو التمذْهُب. وهو بخلاف الطموح الطهائي لتوسيع الأخلاق، وهي عنوان المقاصد كما سبق بيانه في نظر الباحث، وشموليتها لكل مقاصد الشرع. وسيزداد الأمر خطورة عندما نعتبر أنّ الأخلاق بهذا الشمول الذي أكسبها إيّاه الباحث، تصبح أخص بقوم من دون آخرين وبمذهب من دون آخر، ذلك لأنّ الأخلاق قد تنزلت منزلة المعرف للإنسان بموجبها يتميز عن الحيوان. لقد أدخل الباحث عنصراً في بناء نظريته في الأخلاق، فجعل الإنسان أصلاً خليقة، وحد الخليقة أن تكون في آن واحد خَلقاً (بفتح الخاء) وخلقاً (بضم الخاء)؛ (. . .) يبقى الفعل الخلقي ـ بفتح الخاء ـ غير منفك عن الفعل الخلقي ـ بضمها ـ (. . .) يتخلص لنا من هذه الحقائق وأمثالها أن ضرورة الخلق للإنسان كضرورة خلقه سواء بسواء، فلا إنسانيّة بغير أخلاق»[1]. والواقع أنّ الباحث اعتبر ذلك محض مماثلة، لكنه سرعان

---

(1) **سؤال الأخلاق**، ص54 و55.

ما جعلها ملازمة ضرورية. مع أنّ الخليقة أعم من الإنسان، فهي تشمل الحيوان الذي تميز عنه الإنسان في التعريف الطهائي أخلاقاً لا عقلاً. فتعين أن تكون الحيوانية كجنس أعم داخلة في هذا التمثيل، وتكون ألزم للإنسان وغير الإنسان. لن نستطرد في هذا أيضاً، ولنكتفِ بإشكالية الاختصاص المذهبي والإقليمي بالمقاصد التي لا يمكن تصورها في منظور الباحث إلا في ضوء التخلق والعمل. ولقد أصبح الأمر يتعلق قبل هذا كله بما كان نقضه عند الجابري من إعلان القطيعة بين عقل المشرق وعقل المغرب. القطيعة عند الجابري اتخذت لها بعدا عقليّاً ـ عقل برهاني مغربي وعقل عرفاني مشرقي مستقيل ـ لكنها عند طه عبد الرحمان اتخذت لها بُعداً أخلاقياً ـ أخلاق المغاربة وأخلاق المصريين ـ. المنحى التفاضلي سيحضر وفق التنويع نفسه، عقل برهاني مغربي يفضل عقلاً عرفانياً مشرقياً عند الجابري، لكنه مع طه عبد الرحمان سيكون الأمر أبعد من التفضيل بل سيصبح فضلاً: فضل التخلق المغربي على التخلق المصري. ومصر هنا بالتأكيد هي حاضنة الدولة الفاطمية. لذا ستحتاج الدولة الأيوبية إلى دعم الأخلاقية المغربيّة المتميزة بسيماها التأنيسي مقابل ما يميز مظهرين تسييسيَّين مضادين هما: التبشير المسيحي والتشيع الفاطمي؛ «والغالب على الظن أن هؤلاء الحكام علموا أن للعمل المغربي توجهاً تأنيسياً صريحاً يصير به أقدر من غيره على الوقوف في مواجهة التبشير المسيحي والتشيع الفاطمي»[1]. ونلاحظ أن النقد الطهائي لاختصاص المغرب بالعقلانيّة المجردة بحسب تعبيره ـ المقصود هنا العقلانيّة البرهانيّة الرشدية ـ لم يكن نقداً جذرياً يستهدف أصل

(1) سؤال الأخلاق، ص220.

التقطيع وأصل التمركز، بل كانت الغاية منه استبدال المطلوب وتحويل الاختصاص بالعقلانيّة المجردة مقابل الأخلاقية العملية التي هي غاية المقاصد. وتبقى خاصية التخلق المغربي على التخلق المشرقي هي البعد عن التجزيئي. ويتجلى هذا في الجمع بين التخلق والتفقه، والجمع بين التجرد والتسبب والجمع بين المجاهدة والجهاد. كما تختص هذه الأخلاقية المغربيّة بالبعد عن التجريد، وهذا يتجلى في النفور من الفروع الفقهية والنفور من الجدل الكلامي والنفور من الحكمة العرفانيّة. ويتميز أيضاً بخاصية البعد عن التسييس، والاختصاص بالتأنيس، ويتجلى هذا في المدلول الروحي للجهاد والمدلول الإنسانيّ للدعوة والمدلول النسبي. ثلاثة اختصاصات وثلاثة تجليات، كافية لتجعل الأمر مجرد رياضة وتفنن كلامي، لا يصمد أمام التحقيق التاريخي؛ ذلك لأن هذه الاختصاصات والتجليات في التخلق المغربي، هي عامّة شاملة للتخلق المشرقي نفسه. وكل ذلك يتم برسم المالكية كما لو كانت اختياراً إقليمياً، لا ضرورةً فرضتها طبيعة العمران. وهي معالجة لم ترق حتّى على الموقف الخلدوني الذي كان غاية في الموضوعية، على الرغم من أن ابن خلدون كان فقيهاً مالكياً وقاضياً على المذهب المالكي، إلا أنّه في مقام التحليل لهذا الاختيار كان منسجماً مع رؤيته التاريخية وفلسفته في العمران. حيث رأى في هذا الاختيار الإقليمي حتمية عمرانية قوامها خاصيتان: سمة البداوة التي حالت دون تطوير المذهب لكي يستجيب لتحديات التطوير. والثانية تتعلق بآفاق المرحلة المغربيّة التي لم تتجاوز الحجاز، وقد كانت تلك آفاق المذهب المالكي أيضاً. يقول ابن خلدون في نص غاية في الأهمية: «وأما مالك رحمه الله تعالى، فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس وإن كان يوجد في غيرهم، إلا أنهم لم يقلدوا

غيره إلا في القليل؛ لأن رحلتهم كانت غالباً إلى الحجاز وهو منتهى سفرهم، والمدينة كانت يومئذٍ دار العلم ومنها خرج إلى العراق، ولم يكن العراق في طريقهم فاقتصروا على الأخذ عن علماء المدينة وشيخهم حينذاك وإمامهم مالك وشيوخه من قبله وتلميذه من بعده فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلدوه من دون غيره ممن لم تصل إليهم طريقته، وأيضاً فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق. فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة، ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضاً عندهم ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب»[1]. نستطيع من خلال المقاربتين أن نقف على قراءة خلدونية متقدمة في تفسيرها الاجتماعي والتاريخي لهذا الاختيار، حيث أوضح تناظراً بين مجالين غلبت عليهما البداوة. وطبيعي جداً أنّ العلوم هنا هي أقرب إلى العمل منها إلى النظر. لضعف في الحضارة لا تمسكاً بالعمل بالضرورة. وهذا من أجود ما ذكره ابن خلدون في المقام. إن خاصية التفريع، وتشعب المعرفة، وبروز مظاهر العقلانيّة ليست مسألة اختيار عند ابن خلدون، بل هي خاصية عمرانية تلازم تطور العمران وتطور الحضارة. ولهذا السبب تحديداً كان ما بدا للباحث طه عبد الرحمان خاصيات بنيوية للأخلاق المغربيّة أو لازمات للمالكية،هي خصائص العمران الحاضن للمالكية. كان المفروض أن نتحدث عن خصائص العمران البدوي. حتّى يمكننا القول وفق المنظور الخلدوني، أنّ المذهب الحنفي نفسه لو عاش في الحجاز أو غيرها من أرض البداوة، لكان مصيره البعد عن التفنن في التجريد والعقليات. تبدو المعالجة الطهائية للأخلاق والمقاصد في

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص497 و498.

نزوعها إلى الأقلمة والتحيز المذهبي، دون المعالجة التاريخية والاجتماعية لابن خلدون. بل قيمة التحليل الخلدوني تكمن في أنّه هو نفسه كان فقيهاً وقاضياً مالكياً. ولو شئنا أن نضرب مثلاً عن آفة الأقلمة وما يستتبعها من توظيف خاطئ للمعطيات التاريخية، فلن نجد أفضل من التوقف عند ما سمّاه الباحث: المدلول المعنوي للنسب. فهو يؤكد أن للنسب مدخلية في تحديد النمط الأخلاقي المغربي. ولن يكون جوهر هذا التنميط والأقلمة المؤطرة للتخلق المغربي على صعيد النسب يتعلق بنحو علاقة مستحدثة مع النسب تم بموجبها تكامل هذا النمط الخلقي المتأقلم. بل سنجد أنفسنا أمام نمطية مرحلة ترحيلاً، واستعارة متكاملة توحي بأنّ المغاربة إنما اختاروا هذا النسب النمطي المتكامل مع مجمل العناصر الأخرى التي تخصص نمط التخلق المغربي. وسينقسم المغرب والمشرق مرة أخرى؛ لكن هذه المرة على أساس النسب والانتساب، ذلك لأن «الغالب عند الأخلاقيين المغاربة أن يرفعوا نسب أساتذتهم إلى سيدنا الحسن بن علي على خلاف الأخلاقيين في المشرق الذين غلب عليهم نسبة أساتذتهم إلى أخيه سيدنا الحسين بن علي؛ وسواء صح هذا النسب أو لم يصح، فإن دلالته تظل بالأساس دلالة معنوية. فلما كان سيدنا الحسن قد نزل لمعاوية عن الخلافة، دل الانتساب إليه على إرادة الزهد في السلطة السياسية، وإذا حدث لأحد الأخلاقيين المغاربة أن تولى السلطة السياسية ـ مضيقة أو موسعة ـ لتغذر من يقوم مقامه فيها، فإن توليته لها تكون بالعرض وبالتبعية للسلطة الأخلاقية التي اختص بها وليس بالجوهر وبالأصالة كما هو الشأن عند المنتسبين إلى سيدنا الحسين»[1].

(1) **سؤال الأخلاق**، ص213.

بهذا التصنيف والتنميط النسبي وما يستتبعه من خصائص في التخلق المشرقي الحسيني والتخلق المغربي الحسني، يصبح التخلق المغربي ذا منحى تأنيسي في قبال المنحى التسييسي المشرقي. التأنيس للحسن والتسييس للحسين. وهي قراءة مرة أخرى تنزل ما كان تاريخياً وبالعرض منزلة ما بالذات. لأن لا التأنيس ببعيد عن تجربة سيدنا الحسين، ولا التسييس ببعيد عن تجربة سيدنا الحسن. يبلغ منزع التقطيع والقطيعة مبلغاً في الأيديولوجيا المقاصدية المغاربية حداً، تسعى فيه إلى تقطيع ما هو في حكم الموصول. فالحسن تنازل تنازلاً سياسياً لمعاوية، والحسين ثار ثورة تأنيسية في وجه الظلم. بل تاريخيا ثبت أنّ الحسينيين بعد مقتل الحسين كانوا أبعد عن السياسة من الحسنيين الذي كانوا وراء كبرى الثورات السياسية في المشرق العربي. بل إن إدريس الأول الذي كان أول الحسنيين الذين دخلوا المغرب إنما قاده إلى المغرب فراره من ملاحقة بني العباس للعلويين، ثم سرعان ما أصبح صاحب سلطة وزعيماً سياسياً. وقد اقترنت الحسنية في المغرب منذ الوهلة الأولى بالتسييس لا بالتأنيس، لو سلمنا بهذا الوصف. لا نريد أيضاً أن نطنب أكثر في هذا الموضوع، إلا أن نقول إنّ الفصل بين الحسن والحسين اللذين لم ينفصلا لا بزمن الولادة ولا بالقيم ولا بالتخلق، يضعنا ليس أمام حالة من التخييل التاريخي فحسب، بل هو في الواقع محاولة لتوسيع التخلق مفهوميا وتضييقه واقعيا بفعل الأقلمة والمذهبة. وأخطر من ذلك بتضييقه حتّى تخلو منه تجربة الحسين التي هي في واقعها أكبر ثورة في التأنيس والأخلاق. كما لو كان معيار التخلق والتأنيس مما تفرضهما الأحياز والأطر. من هنا، فإنّ الحسن استحق منحى التأنيس؛ لأنه استدخل ضمن نماطة التخلق المغربي في حين نأى عنها الحسين، لأنه ظل بعيداً عن

الحيز المغربي. تلك نتيجة حتمية للتحليل النمطي والقراءة بأثر رجعي ومنح النسق سلطة تفسيرية للتاريخ. فليس بعيداً أن يكون خروج الحسين وثورته بخلاف مقتضى التخلق وبالتالي المقاصد. وعليه تعين إعادة طرح السؤال على المقاصديين، هل بالإمكان بناء فلسفة للظلم، بينما مقاصدنا حينما افتقدت للضابطة القيمية لم تعد قادرة على استلهام قيم الحرية والكرامة في خروج الحسين. بل لم تر في كل ذلك الظلم سوى مفسدة في الدنيا والآخرة، كما قال ابن تيمية. ولم نشأ الاستطراد هنا، لأنه ليس مقصوداً من هذه المعالجة، ولكن يكفي القول إنّ هذا مقتضى ما ذكره ابن تيمية وهو في من عُدَّ من المقاصديين، حيث منتهى المقاصد الفصل بين تجربة الحسن والحسين. فأما الأولى التي تبدو تأنيسية بتعبير الباحث، من حيث إنّها زهد في السلطة ـ كما لو كان الحسين يطمع في السلطة ـ فهي موافقة لمقصود الشرع بخلاف ثورة الحسين غير الموافقة لمقصود الشرع عند جمهور المقاصديين! لذا يقول ابن تيمية في تجربة الحسن: «وقد كان ابنه الحسن وأكثر السابقين الأولين لا يرون القتال مصلحة»[1]؟! وأما عن خروج الحسين، فيقول: «لم يكن في خروجه مصلحة لا في الدين ولا في الدنيا»[2].

الشاطبي ينتهك المشروع الرشدي ـ الجابري

على الرغم من أن ما سيأتي يهدف إلى مساءلة مقاصد الشاطبي نفسها بوصفها لحظة تأسيسية مهمة في تاريخ المقاصد، إلا أننا سنفعل ذلك في ضوء ما ادعاه قرّاؤه. وفي طليعتهم الجابري الذي ارتقى

(1) منهاج السنة، ج6، ص113.
(2) المصدر نفسه، ج4، ص530.

بالمقاصد الشاطبية إلى منزلة القطيعة التامة مع من سبقه على خلفية محاولته للبرهنة على المقاصد وإخراجها من النموذج الإرشادي البياني. بمعنى آخر جعل مقاصد الشاطبي الاستمرارية الطبيعية للرشدية المغربية. سنحاول هنا إظهار مدى غربة الشاطبي عن النمط الرشدي الأرسطي الذي زعم الجابري أنّه رائد القطيعة بين المغرب والمشرق العربي. ويكفي أن نسلك طريق النقض لنظهر أن في متن الشاطبي الكثير مما يصلح انتهاكا للخطاطة الرشدية الجابرية. ما يجعل الشاطبي ومقاصده لا ترقى إلى الكثير مما أكد عليه ناقد العقل العربي، وأحياناً هي دون ما زعمه هذا الأخير. والسؤال المطروح: هل ارتقت مقاصدية الشاطبي إلى مصاف العقل البرهاني. وهل هي تجسيد للمشروع الحزمي الرشدي الذي شكل عنوان القطيعة الكبرى المزعومة بين المغرب والمشرق؟ وهل كان الشاطبي مقاصدياً في كل مواقفه أم أنّه في العمل سجل من المواقف ما خالف فيه مقتضى المصالح؟ يحمل مشروع الجابري الشاطبي ومقاصده ما لا يحتمل من ثقل هذه الأرسطية الخالصة. فالأخير يترجم بأمانة ما انتهت إليه المدرسة الأشعرية في شقها السلفي. حيث أنّ التعليل الذي يقول به، هو تعليل أصولي يستقوي بالقياس الأصولي غزالياً، وبمضمون للتعليل لا يتجاوز المنظور الكلامي الأشعري، الذي يفيد معنى العادة. وهو ليس التعليل المنطقي بمعناه الأرسطي أو الرشدي البرهاني. أو لنقل السينوي قبل ذلك، وهو التعليل القائم على الضرورة. بل إن تهافت الأحكام الجابرية بخصوص هذه الصيغة المتخيلة من المدرسة العقلانيّة الأندلسية القاطعة قطعاً معرفياً بالمدلول الباشلاري مع الشرق، كحقيقة جيو-معرفيّة، يظهر بصورة أكثر فضائحية، لما ندرك أنّ الجابري الذي طالما عير أنصار ما سمّاه بالعقل المستقيل، وهم

المؤسسون لعقل البرهان نفسه في الثقافة العربية مثل ابن سينا ـ بأنهم من حيث انتظام رهاناتهم المعرفيّة ضمن النسق العرفاني المستند إلى ضرب من القياس بلا واسطة؛ أي قياس انزياحي قائم على قاعدة المثل والممثول. فتكون المماثلة، هي آلية الاستنباط للنسق العرفاني والعقل المستقيل، في حين يغدو القياس بمعناه الأرسطي ـ لا الفيثاغوري ـ هو آلية الاستنباط للنسق البرهاني والمعقول العقلي والديني. وبهذا تبدو المدرسة العقلانيّة المغربيّة في قبال المدرسة اللاعقلانيّة المشرقية. فالأولى تعليلية قياسية والثانية تمثيلية، لكن عند النزول إلى تفاصيل المتون المؤسسة لهذا النوع من التفكير، نجد الأمر في تمام التناقض. فالغزالي الذي يحتل عند الجابري منزلة داعية اللامعقول وممثل الهرمسية السينوية، هو ملهم الفكر المقاصدي من خلال ـ المستصفى ـ والتعليل المنطقي من خلال ـ معيار العلم والقسطاس المستقيم وما شابه ـ . . كما أن ابن سينا وهو كبير المؤسسين للتعليل بمعناه الأرسطي وعموم فلاسفة الشرق الأرسطي ما عدا شرذمة من المتحيزين للإسمية الرواقية، وطليعتها الرازي وابن تيمية وإلى حد ما ـ في حدود القول بالعادة ـ الغزالي. إذ إنَّ الشاطبي القائل بالعادة في مقاصده كان أحرى أن يحتل منزلة العقل المستقيل عند الجابري بدل وضعه بقية الرشدية المغربية. هذا في حين تتضخم العناية الجابرية بابن تيمية صاحب النقض على المناطقة، والذي انتصر فيه انتصاراً بالغاً لآلية التمثيل الفطري على حساب القياس المنطقي الصناعي. ومن المهم القول هنا إنّ القياس الذي أثار انتباه الجابري إلى الشاطبي ليس جديداً على هذا المتن المتأخر برتب كثيرة عن المؤسسين المنحدرين من المشرق العربي والإسلامي، نظير أبي حامد الغزالي وقبله الشافعي. بل ما لم تحقق فيه هذه الطريقة ككل

الطرق التي اهتمت بالقياس في الفكر المقاصدي، هو أن هذا القياس هو قياس أصولي. ولا يخفى أن ثمة فارقاً كبيراً بين القياس الأصولي والقياس المنطقي، فالأول تكون فيه الحجة مظنونة لا يقينية، خلافا للثاني. وفي الأول لا تكون الواسطة ثاوية في إحدى مقدمات القياس، وهي في الثاني كذلك. وفي الأول لا تكون الكبرى محمولة على الجزئي، بل تكون عملية الاستدلال من الجزئي إلى الجزئي. وبهذا المعنى يكون القياس الأصولي المزعوم ليس إلا قياس التمثيل بالمعنى المنطقي، فليس الشاطبي ولا عموم أهل القياس الأصولي سوى دعاة مماثلة منطقية في عملية الاستنباط. ومن هنا تبدو المعالجة الجابرية في منتهى التهافت، لما كانت نتائج مشروعها العقلاني محاولة لبعث أكثر الطرائق في القياس التمثلي رسوخاً، بينما ما فتئ يعير الأنساق العرفانيّة باستنادها إلى التمثيل!؟

المفارقة الشاطبية

ليس كل ما ذهب إليه الشاطبي، ينم عن أننا أمام محاولة لجعل الشريعة تتحلل إلى مقاصد واستحسانات تمكن المجتهد من امتلاك ناصية الأحكام والموضوعات. فثمة محطات نبه فيها الشاطبي إلى استحالة الاقتدار على طلب المقاصد في الوضع بخلاف التكليف، كما أكد على استحالة ذلك في مجال العبادات. ولم يكن غافلاً عما أورده بعض الباحثين استناداً إلى «علل الشرائع» لابن بابويه القمي، إذ لا وجود لفقيه ينفي وجود حكمة وراء كل فعل أو ترك عبادي أو معاملي. وخير دليل على ما ذكرنا هو ابن تيمية نفسه الذي اعتبر المقاصد والعلل مما أجمع عيه السلف لم يشذ عنهم أحد إلا كان في عداد المعاند والذاهل. إذ

قال: «كل ما أمر الله به أمر به لحكمة وما نهى عنه نهى لحكمة. وهذا مذهب أئمة الفقهاء وسلف الأمة وأئمتها وعامتها، فالتعبد المحض بحيث لا يكون فيه حكمة لم يقع...»[1]. بل حتّى من قال بخلاف مقتضى القياس والقول بمعاوضة الشرع لفوت المصلحة الواقعية بالمصلحة السلوكية، كما رأينا من مناقشة الشيخ الأنصاري من فقهاء الإمامية لشبهة ابن قبة، إنما علل هذه المعاوضة على خلفية القاعدة الكلامية: من القبح تجويز فوت المصلحة من الحكيم، وفي ما نحن فيه يبدو ذلك إذ بعد ما تأكد عند الشارع المفسدة الواقعية، وجه عبر الحكم الثانوي إلى إباحة ما لم يقم دليل قطعي أو معتبر على تحريمه. فالمفسدة والمصلحة وإن تعلقت بالموضوع الواحد إلا أنّها تقع في مرتبتين. إن ثمة شيئاً استحدثه علماء أصول الفقه الإمامية وسمّوه المصلحة السلوكية، فضلاً عن اعتبارهم المصلحة في الأحكام. وعليه نقول لا أحد ينازع في أصل التعليل، بل إنّ النزاع ينحصر في ما لو كان ذلك في مقدور المجتهد. بل هل ذلك أصلاً يعتبر موضوعاً للاجتهاد؟! إنّ النزاع في اختفاء مناطات أكثر الأحكام. إذ لا ينفع مع خفائها اجتهاد إلا لماماً، ومع وجود الدليل القطعي الدال على التعليل كما في منصوص العلة. إلا أن بعض دعاة الفكر المقاصدي الحدثاء، بالغوا في المقاصد، وأسقطوا أفهاماً على مقاصد الشاطبي لم تكن كلها في وارده، كما يمكن معرفة ذلك عند التحقيق. ونشير هنا إلى أنّ قارئ الشاطبي لا يقرأه ضمن الإطار الفقهي والكلام الذي يتأطر به، ويحيل عليه باستمرار ويذكر به بين الفينة والأخرى. إن إحالات الشاطبي على علم الكلام، يقصد منه

---

(1) فصول في أصول الفقه، مصدر سابق، ص72.

في كل الأسيقة علم الكلام الأشعري. بل إن فكرة المقاصد التي استلهمها من الغزالي، لا تخرج عن هذا الإطار. ومن هنا يتعين وضع مفهوم التعليل والمقاصد عند الشاطبي وبيان المنظور المتحكم فيها، وهل المقاصد في ما سيؤول إليه المعنى لدى المعاصرين، هو نفسه ما كان يؤديه عند الشاطبي؟ وهل الآلية الكلامية التي استند إليها الفكر المقاصدي في لحظته التأسيسية، هي حقا آلية جديرة بأن تكون وسيلة مقاصدية؟ لقد كان الشاطبي غزالياً بامتياز لما أخرج العبادات عن المقاصد المعقولة، بمعنى أنّ العلل تكون غير معقولة في الجملة، غير قابلة للإثبات بدليل العقل، وهو التقسيم الذي اعتمده الغزالي. وعليه، فإن إسناد العبادات بالسماع من دون العقل، لا نزاع فيه وليس موضوعاً للمقاصد، بخلاف من شط من أنصار المقاصد من المحدثين معتبراً العبادات مشمولة في التعليل المقاصدي. وقد حسب بعضهم ذلك فتحاً جديداً يكمل المقاصد، مع أنّه في حقيقة الأمر إرتكاسة في منطق الاستنباط وفلسفة الاجتهاد. فالظاهر أنّ القائلين بذلك لم يدركوا أي تناقض سيقع فيه المقاصدي إذا ما رام شططاً، التعليل في مجال هو خارج موضوعاً وتخصصاً عن التعليل. ولذا رأينا كيف كان الاستناد على ما لم يضعه أصحابه للغرض نفسه ـ مثل علل الشرائع ـ إذ استندوا إلى ما كان في عداد التسامح في أدلة السنن على أمر لا يتقوم إلا بقطعي الصدور، كما استندوا إلى ما هو في حكم الكلي والعام على أمر خاص لا يتقوم إلا بالتفصيل لا بمجرد الإجمال، إذ لا نزاع في الإجمال. فالشرائع معللة في الأمرنفسه على نحو الحقيقة، وإن كان النزاع في مدى إمكان إدراك هذه العلل، وهل إدراكها على نحو الظن يمنحها صفة الإلزام الشرعي. فنفي التعليل عن الشرائع إنما هو من باب تسمية الشيء

بموضوعة؛ حيث النفي في الحقيقة يتجه إلى العلم بالعلل الواقعية وليس نفياً للعلل في الأمر نفسه. ولا يدري بعض من شط بالمقاصد من دون موازين الشرع نفسه، كم سيفوت من مقصود حينما تترتب نتائج ملزمة لما كان من مقاصد مظنونة، وعليه، قلنا إن الشاطبي كان قد أخرج العباديات من اختصاص التحسين والتقبيح العقليين. وهو بذلك ذهب مذهب الغزالي، بل عموم الفقهاء. غير أن مسألة التعليل هذه لا تحتل في التصور الأشعري المكانة التي يحتلها هذا الأخير في التصور المنطقي والفلسفي. وعلينا إذاك أن نكون مدركين في رفض القياس والتعليل في الشرائع بين المدرك اللاعقلاني والمدرك العقلاني. فالأول يتعلق برفض القياس إذ إنّه إجراء وعمل عقلي وظني، وتشريع عقلي بمعزل عن السماع، أما الثاني فيتعلق برفض القياس لا من حيث أنّه إجراء عقلي بمعزل عن النص، حيث العقل أيضاً مصدر من مصادر التشريع، بل لأنّ القياس الأصولي المعنيّ بالرفض هو دون دقّة القياس المنطقيّ. ومن هنا، فإنّ رفض بعضهم للقياس هو رفض لشكل من القياس لا يمكن أن يتحقق معه قطع بالمناط.

الغلو المقاصدي في ما ليس موضوعاً للمقاصد

لم نعد نواجه انزياحاً مقاصدياً إلى حد التعليل وما ينتجم عنه من آثار، تجعل المقاصد مدركاً للتشريع دونما ضابطة سوى الظنون والاستحسانات، وما لا يصلح مدركاً للتعدي بالأحكام إلى موضوعات أخرى. وهناك من الباحثين من غالى لما أدخل العبادات في مشمولات الأحكام المقاصدية، الأمر الذي لم يقل به حتّى الشاطبي. بل حقاً رأى أنّ المقاصد في العباديات بخلاف العاديات، وبخلاف الأحكام

المعاملاتية، غير معقولة. ومثله قاله الغزالي قبل ذلك. لا بل نزعم أنّه مما سلّم به الفقهاء قاطبة. وهو إذ يؤكّد ذلك ـ على الأقل في مجال العبادات ـ يدرك لا جدوائية هذا النوع من التعليل، ما دام إدراك المقاصد، على فرض تسليمنا بإمكانه، لا ثمرة من ورائه، طالما أنّه تحصيل حاصل. وطالما أن قصد القربة في العباديات يغني عن أي مقصد آخر. وكان صاحب كتاب «علل الشرائع»، ابن بابويه القمي، قد وضع كتاباً يبرز فيه العلة وراء جملة من الأحكام والتشريعات، تشمل أموراً عبادية وتشريعية وأخرى تكوينية. إلا أن الضابطة التي تحكم مثل هذا النمط من التعليل، أن ابن بابويه القمي بوصفه علماً من أعلام الفقه الإمامي، هو من أشدّ المخالفين للقياس وأكثر الرافضين للعمل بالظن العام. من هنا، يجب وضع كتابه «علل الشرائع» في إطار المنظور الفقهي الكلي، حيث ينبغي التميز بين مفهوم التعليل بمعناه المسامحي عنده، وبين مفهوم المقاصد التي تعني أكثر من مجرد ذكر أوجه الحكمة من وراء تشريع ما. فالعلة بالمعنى الأول لا تفيد الإلزام ولا ترتيب ثمار شرعية عليها. على أنّ مثل هذه الأخبار التي تحكي عن مثل هذه الحكم، فضلاً عن أنّها تدخل في نطاق التسامح في أدلة السنن، وليس بأي حال ناهضة بما يصلح ضابطة للتعدي بالحكم. ومن هذه الناحية سماها ابن بابوية المناهض للقياس، تسامحاً في الاصطلاح. إذ مثل هذه المسامحة يجري بها العمل لدى هؤلاء الأعلام، كما هو شأن الإجماع المعتبر الذي يتنزل عند الإمامية منزلة السنة بلحاظ اشتراط كاشفيته عن رأي المعصوم. ومع ذلك، مثل هذه المسامحات لا تنفي ضرورة التحقيق والتدقيق في المضمون الذي يحمله التعليل ها هنا. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ ابن بابويه القمي وعموم الإمامية يميزون بين العلة

والحكمة، وذلك لأنهم يثبتون المفهوم الفلسفي والمنطقي للعلة، وليس مفهومها الكلامي. وهذا معناه، أن من علل أمكنه التشريع. ومثل هذا لا يلزم في التعليل الكلامي. بل ولعل هذا هو ما أوحى بأن صاحب «علل الشرائع» كان بصدد بيان العلل الحقيقية. مع أن الأمر بعيد بل في غاية البعد، لما ندرك أن بعض هذه العلل هي في عداد الحكمة، أو جزء من مقصد مركب، أو وجه من وجوه المقصد الحقيقي. ولو كان ذلك حقاً ما أراده ابن بابويه من كتابه هذا، لكان أولى بكل هذه الكوكبة من أعلام الإمامية أن يتخذوه منهجاً في عملية الاستنباط، علماً أنّه في التقليد الفقهي الإمامي لا يعتد بالكتاب المذكور في مقام الاستنباط، وإن كان ذلك أولى بالاستئناس، ومشمولاً في قاعدة التسامح في أدلة السنن باعتباره كتاباً معتبراً ليس إلاّ، وعلى أساس أنّ العلل ليست اجتهاداً بل رواية. وهذا وإن دل على أصل وجود حكمة وراء التشريع جزئياً وكلياً إلا أن منبع الإشكال هنا هو: هل لنا أن نسلك طريق الظن في تحقيق المناط وتخريجه والمقايسة على قياس فرعي كما هو مسلك القوم؟! فذلك ما أغنت عنه القواعد والأصول، وتحققت به المصلحة والحكمة دونما حاجة إلى هذا الضرب من فوضى الأقيسة الأصولية المظنونة. إنطلاقاً من ذلك تصبح الدعوة إلى الفكر المقاصدي تحت تأطير النزعة الكلامية والموقف الأشعري السلبي من الحسن والقبح العقليين والتعليل في شكله المنطقي والفلسفي، دعوة بلا مضمون. وإذا سلمنا بإمكان قيامها، فإنها ستواجه مفارقة الأسس الحصرية واللاعقلانيّة في التعليل والتحسين والتقبيح. وإذ إن الرافضين للمقاصد من التيار الفقهي العقلاني كالإمامية مثلاً، لم يرفضوها لشحّ في عقلانيتهم ـ كيف ذلك وفقههم الاستدلالي وأصوله قامت على منتهى ما بلغه العقل

الفلسفي والمنطقي - بل إنه رفض يستند إلى التحقيق العقلي. وهو موقف فلسفي ومنطقي قبل أن يكون موقفاً فقهيًا، من حيث أن التعليل مستحيل في الشرائع لاسيما العبادات، وإن كان من الضروري التسليم بوجود حكمة وراء كل حكم مقدور عليه استنباطها. والفرق بين الأمرين كبير، فالحكمة علة مستنبطة غير يقينية وهي أعم من العلة القطعية.

ويمكن القول هنا إنَّ الباعث على رفض التعليل في الشرائع على النحو المذكور ليس رفضا لمعرفة الحكمة المحيطية بالأحكام، بل هو رفض للآثار الشرعية المترتبة على القول بالتعليل، لأن معرفة العلل بالمعنى المنطقي اللزومي للعلة يترتب عليه قهرا تشريع تخلف الحكم وعدمه، وهذا لا يمكن أن يتم بالقياس الأصولي الذي هو في حقيقة الأمر بمنزلة التمثيل المنطقي، حيث الحجة ظنية، والشرائع لا تثبت بحجج ظنية.

فإذا اتضح أن المقاصد والقياس الأصولي هو أدنى درجات القياس المنطقي، أي كونها مماثلة تداعب التعقل البدوي - بتسكين الدال - برسم أمية الشريعة كما في المقاصد ونقض المنطق عند ابن تيمية، فعندها تكون المقاصد مستندة إلى أكثر طرائق العقل إحرازاً للواقع وكشفاً عن المصلحة، لتوسلها بطريق فساده غالب على صحته. من هنا ليس الإشكال في رفض التعليل، بل هو يتعلق برفض التعليل في غير محله، وفي ما لا جدوى منه. في هذا الإطار يسعى أنصار الفكر المقاصدي المحدثين، عبر مسلسل لا ينتهي من الإسقاط، إلى توهيم القارئ، من خلال إبراز أهمية المقاصد والارتكاز على التعليل، كما لو أنّ الشاطبي كان أول وآخر من أبرز أهمية التعليل في الشرائع والمقاصد في الأحكام. ولو أن الأمر اقتصر على ادعاء الاستقلال بعلم أفرد له مصنفاً في الوقت الذي كان يبحث استطرادا في مصنفات الأولين، لهان

الأمر وتقبل قبولاً حسناً. والحق، أن جملة الأفكار والمبادئ التي تسند الحجاج المقاصدي للشاطبي، إن كلامياً ـ وهو دائما يحيل في نقاشاته ذات الطابع المدرسي الأشعري إلى محله، أي علم الكلام ـ أو أصولياً، تحاصر كل النتائج التي توصل إليها الفكر المقاصدي ودعاته ومحبو رسومه من المتأخرين. وتأتي النتائج المقاصدية أضخم من كل المقدمات والأدوات المعرفيّة التي توسل بها لشاطبي؛ وهي أدوات بقدر ما تفتح كوة لتبصر مقصود الشارع في العاديات، تراها تحاصر التعليل والمقاصد نفسها، من خلال موقفها السلبي من العلوم والصنائع، ودعوتها إلى منطق الاستكفاء بالنزر القليل من العلم الذي يوصل إلى مقصود الشارع؛ المقصود الذي يتقيد بأمية الفهم والإدراك، ويتنزل منزلة أدنى الفهم الممكن كما تتيحه الظهورات المعرفيّة للتفكير الجمهوري غير الصناعي. إنّ المقاصد كما أعاد إنتاجها إسقاطياً بعض الحدثاء، لا يمكن أن تستقيم إلا في ضوء تصور للتعليل أكبر من التصور الذي يحمله الشاطبي. وسوف يكتشف القارئ لذلك المتن، كيف أن فهماً هشاً لمفهوم السببية، ذلك الذي يتبناه الشاطبي، لا يفي بالمطلوب، حيثما عرفت أنّه فهم لا يقر بالمستقلات العقلية ولا بالحسن والقبح الذاتيين. وهو نفسه المنظور الكلامي المخالف للمنظور الفلسفي، كما أسسه الأشعري وطوره الغزالي، وناقض به الفلاسفة في تهافته؛ قبل أن يتبناه الشاطبي ويسلك فيه مسلك التقليد للغزالي. لذا فإنّ المقاصد لا يمكن أن تستقيم إلا في ضوء تصور كبير لمبدأ السببية، ولا قيمة للفكر السببي إن كان لا يقوم على مبدأ الحسن والقبح العقليين، وعلى منظور فلسفي للتعليل أعمق من منظور المتكلمين، ولاسيما الأشاعرة، كما ظهر ذلك في الموقف الذي تبناه الغزالي ونقض

به على الفلاسفة في تهافته، وكما تبناه الشاطبي وسار عليه. وكيف يستقيم أمر المقاصد مع تصور للسببية يجعل ترتب المسببات على الأسباب يجري على الاتفاق لا اللزوم، وهذا تحديداً ما عبر عنه الشاطبي بقوله: «مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات، وإن صح التلازم بينهما عادة»[1]. ولا يخفي الشاطبي أن تصوره للسببية راجع إلى ما تقرر عند المتكلمين، وهو بالتأكيد يعني المتكلم الأشعري لا عموم المتكلمين. إذ منهم من خالف القول بالاتفاق. وبهذا المعنى يرى الشاطبي أن المكلف غير معني بالمسبب بقدر ما هو معني بالسبب الذي يكون مقدورا، والتكليف بالمسبب يدخل في غير المقدور عليه وهو مصداق للتكليف بما لا يطاق. فليس للمكلف «تعاطي الأسباب، وإنما المسببات من فعل الله وحكمة لا كسب فيه للمكلف»[2]. ومما قاله أيضاً: «ومما يدل على هذا أيضا: أن السبب غير فاعل بنفسه، بل إنما وقع المسبب عنده لا به، فإذا تسبب المكلف فالله خالق السبب، والعبد مكتسب له»[3]. بل لقد تحدث عن وجوه أو مراتب الدخول في الأسباب بعضها يوصل صاحبه إلى الكفر والشرك. وقد نفهم أن الأمر بالمسبب يكون كذلك، فقط حينما يكون المسبب غير معلول لعلته، أو حينما نسلم بفكرة العادة. أما لو كانت التكاليف التي هي مسببات للوضع مقدورة، فإن استيفاءها هو علة تامة للوضع، لا يتخلف عنها. وأما سائر ما ذكره فلا يعدو أن يكون مجرد حجاج يرمي إلى تعزيز وجهة نظر الأشعرية في تصور السببية وإبطال اللزوم بخلاف أهل

---

(1) **الموافقات**، ص140.

(2) المصدر نفسه، ص131.

(3) المصدر نفسه ج1 ص136.

الاعتزال ـ المذمومين في موافقات الشاطبي ـ ونظرائهم وإبطال السنخية خلافاً للفلاسفة. ولو أننا سلمنا بهذا التوجيه الذي رآه الشاطبي من أنّه ما دامت الأسباب والمسببات مخلوقات لله، وهذا مسلم به، لكن مقتضى حكمته أن يجعل المسببات نتائج حتمية للأسباب. وعجبا كيف يصدر ذلك عن متكلم أشعري، وقد وصف بالكفر من رأى الممكن قائما بغيره وسار في سفر التعلق حد الفناء، فإذا به للنقطة ذاتها لم يعد يرى نفسه الفانية في حضرة الملكوت. فكون الممكن موجوداً بغيره، وأن وجوده متوقف على وجود البارئ تعالى، كان التحليل ذاته ناجعاً ها هنا. فلئن كان وجود الممكن متوقفا على وجود الواجب تعالى، اعتبرنا وجود الممكن في حكم العدم. وكذلك بما أن الله خالق الأسباب، نزعنا الأسباب والقوانين من عالم كله متوقف على وجوده تعالى. إن وجود ما يفيد التلازم بين الأسباب والمسببات في اعتقاد الشاطبي هو ضرب من الاستثناء ليس إلا. فهو على طريقة الغزالي وكل من ذهب مذهب استبدال الألفاظ وتغيير الاصطلاح، حيث يستعملون مفهوم السببية في غير ما وضع له. ويظهر ذلك جليا في جملة من ايراداته لأمثلة من الأحكام التكليفية نظير إباحة البيع ووجوب النفقة على الحيوان. وهو هنا ينزل النفقة منزلة المسبب: «والنفقة من مسببات العقد المباح»[1]. ومثل سائر الأمثلة التي استدل بها على المطلوب، نجدها أمثلة قابلة للنقض. وأحياناً فيها من الثغرات المنطقية والفلسفيّة والأصولية ما لا يحصى. ولو أننا توقفنا ملياً عند المثال الأخير، فإننا نقول: إنّ الشاطبي لم يلتزم دائماً بما هو موضوع للوضع وما هو

(1) المصدر نفسه، ص132.

موضوع للتكليف. ومع أنّه جعل من هذا التفريق ما يرسخ به القول بالاتفاق السببي، لما ربط بين التكليف والسبب وبين الوضع والمسبب، واعتبر أن المكلف غير معني بالمسببات التي تتنزل لديه منزلة الوضع. وهذا على إطلاقه ليس صحيحاً. لأن الوضع نفسه مسبب عن التكليف، ولا وضع من دون تكليف. فثبوت الزوجية يتوقف على جملة من الأحكام التكلفية التي إن وقعت ثبت الحكم الوضعي ولا يتخلف. ما يجعل المسبب لا يتخلف عن سببه متى ثبت المقتضى وارتفع المانع ـ وأنا واعٍ بهذا الاستعمال المشترك للعلة والسبب، لأننا لا نقر بالتمييز بينهما على النحو الذي سار عليه بعض الأشاعرة وكذا الشاطبي في موافقاته، وهذا ليس صميم موضوعنا ـ . بهذا المعنى، أردت القول إنَّ الأحكام الوضعيّة بالنتيجة تدور مدار الأحكام التكليفية، فتكون الأولى عللاً للثانية، كما أن الأحكام الوضعيّة تسبب أحكاماً أخرى. فالعلاقة بين التكليفية والوضعيّة علاقة تجادلية وليست فقط من جهة واحدة. وإذا كان المكلف غير معني بالمسببات بالمعنى المذكور، فإنّه معني بالأسباب التي تتوقف عليها تلك المسببات. على أنّ توقف هذه المسببات الوضعيّة على أسبابها التكليفية، هو لزومي وليس اتفاقيّاً، حيث لو اكتملت شرائط العقد وأسبابه ترتب عليها ثبوت الزوجية أو البيع. فليس معنى ذلك أنّه مع اكتمال أسباب العقد وشرائطه يثبت الوضع وقد لا يثبت، بوجود المانع الشرطي أو عدم وجوده. وحينما يقول الشاطبي: «لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسببات ولا القصد إليها، بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لا غيرـأسباباً كانت أو غير أسباب، معللة أو غير

معللة ـ»[1]، فإنّه يخفي بذلك حقيقة أخرى، هي أن المكلف في المعاملات، من دون العبادات التي يشترط في صحتها نية القربة، إنما قصد المكلف بها تحقيق الوضع المذكور. فالتشارط في العقد أو الاجتهاد في تحصيل الأسباب وشروط صحة العقد يراد منه تحقيق الوضع؛ بل الوضع هو مقصود المكلف ومقصود الشارع! ومنشأ الخلط هنا، يعود إلى المماثلة الخاطئة التي أقامها الشاطبي بين الأمثلة التي ساقها وبين بعض الاستشهادات المتعلقة بالأرزاق. حينما رأى أن العمل ليس علة تامة للرزق الذي هو بيد الله. ومع أن مثبتي الملازمة بين السبب ومسببه لم يغب عنهم هذا المثال قط، وأن القول بتلازم السبب والمسبب، لا ينفي كون الأرزاق بيد الله، أو كون السبب والمسبب كلاهما بيد الله؛ فإن ما نحن بصدده من الأمثلة الفقهية المذكورة تتعلق بأحكام وضعيّة لا يمكن أن تتأخر عن أسبابها متى اكتملت هذه الأخيرة. على أنّ من جملة أسباب الحكم الوضعي هي الأحكام التكليفية نفسها. هذا من الناحية العامّة، أما إذا خصصنا النقاش أكثر من خلال المثال المذكور، فسنجد أن الشاطبي لا يميز بين «البيع» لما يكون هذا الأخير متعلقاً بالمكلف، أي عملية البيع بلحاظ المكلف، وبين «البيع في ذاته». ففي الحالة الثانية، نجد البيع موضوعا للأحكام الثلاثة فقط؛ أي الحرام والمكروه والمباح. لكن مع استدعاء لحاظ البائع، يصبح ككل المعاملات ـ بلحاظ المكلف ـ موضوعاً للأحكام الخمسة. وصحيح أن البيع مباح في الأمر نفسه، لكن متى اجتمعت شرائط البيع وأسبابه ـ حيث الحديث عن السبب في العقود هنا ليس أمراً بسيطاً، بل

(1) المصدر نفسه، ج 1 ص133.

هو مركب يتعلق بشرائط صحة العقد بالجملة، والتي تتنزل منزلة السبب ـ وخرج موضوع العقد عن أحكام الخيارات، فإنّه يجب الوفاء به. فالسبب لا يقع ها هنا في الأمر نفسه ـ حيث الإباحة ـ بل يقع عند استجماع كلّ شرائط صحة العقد وأسبابه. وحيث إذا ثبتت لم يتأخر عنها الوضع، وكان ما يترتب عليها من واجبات من سنخ حكم البيع متى أصبح واجباً، وتحكمت به قاعدة الوفاء بالعقود. وأما النفقة على الحيوان، لو كان الحيوان هنا هو العين التي جرت عليها عملية البيع، فإن ذلك الحكم بالوجوب متعلق بالحيازة أو اليد أو المالك. فإذا كان البيع أنشأ وضع الملكية للمشتري، فعملية التمليك هي سبب لوجوب الإنفاق على مالك العين المذكورة. وهو كما رأيت وجوب ناشئ بدليل آخر مشروط بانتقال الملكية. وانتقالها في المقام أوجبه اكتمال شروط البيع وصحة العقد، أي تحقق اللزوم بين الأسباب والمسببات. ونعتقد أن الإشكال الذي طرحه الشاطبي إذا برحنا موجبات الكلام الأشعري ومفهوم العادة الذي يحضر بصورة مكثفة في التنسيق الشاطبي لفلسفة المقاصد، نجده إشكالاً بلا موضوع لأنه مدرك بالوجدان، وما كان هذا حاله في التصور والاعتقاد فلا حاجة إلى استشكاله. فالمسلمون بشتى آرائهم لا يختلفون في أنهم غير مكلفين في ما ليس في نطاق المقدور. وفي نطاق الاحكام لا أحد يشك في أن غايتهم إبراء الذمة وما يعنيه من أن التكليف ينتهي بمجرد الامتثال والجري العملي. لكننا في النقاش الأخير أحببنا أن نضع التصور الحقيقي الذي يجب أن يخضع له مفهوم اللزوم والسببية في نطاق الأحكام التكليفية بما يميزه عن قول المنطقي لكن من دون أن ينزاح به إلى مفهوم العادة ضرورة. وهذا ليس إبطالاً

لمفهوم العادة فحسب، بل تحييداً للتمذهب الكلامي من فلسفة المقاصد، إذ هي كما ذكرنا مما تقرر عند المسلمين على اختلاف مذاهبهم وآرائهم. وهو يضارع لدينا التحييد نفسه الذي عالجناه في محل آخر، والذي يتعلق باختزال الاجتهاد في القياس، كما قرر الشافعي وسار على إثره كثيرون، ما جعل كل من رفض القياس بالضرورة غير مدرج في سلك المجتهدين. هذا التحييد ضروري، وهو ينأى بالمقاصد عن الأُطر الكلامية. أي أنّ الخلاف في المقاصد ليس خلافاً كلاميّاً يتنزل إلى عمق البنى، بل هو خلاف في مستوى القبض والبسط ليس إلاّ. فكما أمكن قيام الاجتهاد من دون قياس أصولي، أمكن القول بالمقاصد من دون القول بالعادة. على أننا لا نجد في هذا الاستعمال للسبب والمسبب في مثل هذه الموارد، ما ينأى بها عن شواغب والتباسات تجعلها غير المفاهيم المتداولة منطقياً. لكن الشاطبي يصر على تنزيلها منزلة المفاهيم المنطقية كما في قوله: «وأما الأسباب الممنوعة فأمرها أسهل، لأن معنى تحريمها أنّها في الشرع ليست بأسباب، وإذا لم تكن أسباباً لم تكن لها مسببات، فبقي المسبب عنها على أصلها من المنع؛ لا أن المنع تسبب عن وقوع أسباب ممنوعة، وهذا كله ظاهر فالأصل مطرد والقاعدة مستتبة»[1]. ثمة إذن من المسببات ما يتعلق بالوضع الشرعي، وثمة ما يتعلق بالوضع التكويني. ومع أن قانون السببية شامل لكل ما ظهر وبطن من ظواهر الكون، حتّى أنّ خفاء الأسرار ليس بالضرورة نافياً لثبوت الأسباب، سواء أتعلق الأمر بالشرائع أم بالأكوان. وهنا لا بدّ من التفريق، فإنّ كنا لا نقر بهذا النوع

(1) المصدر نفسه، ج1 ص133.

من التعليل في الشريعة، فذلك لموقف من بعض أشكال القياس غير المنتج والذي لا يخالف الظنون العامّة. وهو وإن جلب بعضا من المصالح وصادف بعض الحقائق فإن ضرره كبير ووقوعه في الخطأ يفوق مصادفته للصواب. هذا مع أن عدم التعبد بالقياس في المقام، هو واقع في نطاق التعليل، حيث الشارع استثنى من جملة ما يثبت به القطع، القياس الأصولي، ذلك لأن في القواعد والأصول ما يغني، بل جعل التخفيف والإباحة مقاصد للمكلف تفوق ما يتحقق من مقاصد القياس. ولكن هذا ليس معناه عدم القول باللزوم، لأن مناطات الأحكام غالباً ما تخفى خفاء لا طريق إلى استنباطها إلا على سبيل الظن، وهذا لا يغني عن الحق شيئاً، وفيه من الضرر على كلي الشريعة ما لا يشفع له جزئيها. وهذا في ظني ذروة المقاصد، بمعنى أن الرافضين للقياس هم أكثر مقاصدية من غيرهم، لأن الغاية من رفضه بحسب النصوص أن ضرره أكبر من نفعه، إذ إنّه ضرر كلي. ومعروف أن المقاصد ناظرة في الكليات لا في الجزئيات. ولعل هذا ما جعل رفض القياس عند الإمامية يقوم على دليل واضح وهو نفسه رفض معلل قاصد، ليس لمجرد التعبد بل للنظرة الكلية التي تحدثنا عنها آنفاً. ونذكر في هذا السياق أنّ الإمام الصادق يعلل رفض القياس بوضع المتلقي أمام مفارقات القياس الأصولي لما يقول: «لا تحملوا على القياس، فليس من شيء يعدله القياس إلا والقياس يكسره». وهذا يؤكد أنّ القياس الأصولي يمكن أن يثبت الأطروحة ونقيضها. لقد كان تعليل الإمام الصادق، تعليلاً منطقياً في المقام حينما أثبت مفارقة القياس. بل لقد علل ذلك بأن الشريعة نفسها محكومة بمنطق مختلف عما هو بادٍ

في التكوينيات لخفاء مناطاته، إذ يقول: «إنّ السنة لا تقاس ألا ترى أن المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلواتها؟! يا أبان إنّ السنة إذا قيست محق الدين». ومثل ذلك جرى من خلال احتجاجه على أبي حنيفة النعمان. مما يؤكد أن لسان الإمام الصادق في رفض القياس يتجه إلى كلي الدين لا جزئيه إذ يتفق أن يصادف القياس الحكم، لأنه من جملة المظنونات ومن جملة طرائق القطع التي اعتبرها الشارع قبل أن يستثني القياس بالدليل[1]. فتعين القول إن رفض القياس هو منتهى المقاصدي. وأما في موضوعنا فإن ما كان شرعيّاً ـ وهنا لا يتجه الحديث إلى المناط وإجراءات تخريجه وتنقيحه وتحقيقه ـ صحيح أنّه في حال خفاء المناط لا طريق أصلاً لاستنباطه من دون تدخل الشارع، إذ ليس فقط لم يكلفنا باستخراجه، بل قد تكون المصلحة في خفائه والاكتفاء بالامتثال لما قد ينتج من ظهور المناط من ضرر أحياناً. فوجّه الشارع بالأحكام الثانوية إلى ما هو أولى وأهم وأرجح في تقدير المصلحة، إذ المصلحة قد تكون في الجري العملي نفسه، خصوصاً وأنه من غير الضروري أن يترتب على الترك. فعدم قضاء الصلاة بالنسبة إلى الحائض لا يعني فوت المصلحة. ولكن هذا لا يعني أننا غير ملزمين بقصد المسببات في مجال الأحكام، إذ المسبَّب في الأحكام متحقق لمجرد تحقق الشروط، وثبوت المقتضي، وارتفاع المانع الشرعي أو التكويني. فالشرع ابتداء لم يكلف بما كان واقعاً خارج نطاق المقدور. وأما في الأوضاع التكوينية، فهي غير مقدور عليها أحياناً، ليس لتخلف المسبَّب عن

(1) انظر: للمؤلّف، **محنة التراث الآخر**، الغدير للدراسات والنشر، بيروت، 1998، ص395.

السبب، بل لجهة عدم القدرة على العلم بكفاية شرائط صحة وقوعها، ولأنها ليست في نطاق التكليف. لكن الزوجية مثلاً حكم وضعي مقدور عليه لمجرد وجود مقدماته من أحكام تكليفية، فمن أراد الزوجية أمكنه ذلك من خلال إجراءات العقد. من هنا نقول، إن إشكالنا على الشاطبي أنّه ضرب أمثلة فقهية على مفاهيم منطقية من دون أن يلتفت إلى أن الأمثلة الفقهية تكثر فيها الحيثيات والاعتبارات إلى حدٍّ لا تصلح فيه كأمثلة على مفاهيم منطقية أو أصولية إلا إذا جردت من كل هذه الحيثيات والاعتبارات، وهذا ما لم يفعله الشاطبي في مثال البيع ونظائره. ويكفي لتوضيح مقصودنا إعطاء مثال بزكاة الفطرة؛ فيما لو أنّ المكلف أخرجها إلى ما بعد الظهر من دون أن يميزها عن عموم أمواله، فيجب عليه إخراجها لا بنية الأداء، ولا بنية القضاء، ومقتضى حكم العقل، أن هذا مرفوض لأنه انتهاك للثالث المرفوع المنطقي، إذ إخراج الصدقة في المقام هو فرع تخلف المكلف عن الأداء، واستقراره في ذمته. فهو بهذا المعنى حيث لا يكون أداء وجب أن يكون قضاء. بل وفي نظر المقاصدي أنّه بمجرد عدم القضاء يكون الفوت. إلا أن الشارع أثبت عنواناً ثالثاً غير العنوانين الحصريين. ولو أننا قسنا ذلك على الصلاة مثلاً، وهي من جنس الأحكام التعبدية، لقلنا بالتبادر المقاصدي التعليلي: إنها قضاء. وقد تبين أنّها لو أخرجت بنية القضاء لبطلت شرعاً. ولذلك نظائر كثيرة في مجال الأحكام. فمهما حاولنا التعليل سنخطئ مقصود الشارع، فتكون مقاصدنا بخلاف المقاصد المعتبرة، وإلا كيف نستطيع أن نعلل في مسألة موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لا سيما إذا قسنا، فنحكم بالفوت حيث كانت

المصلحة، ونحكم بتحقق المصلحة حيث كان الفوت، وغير ذلك مما يضيق عن ذكر نظائره المقام.

كذلك نستشكل على الشاطبي حينما خلط بين الوضع بمعناه الشرعي، والوضع بمعناه التكويني. بل إنه لم يفصل بين ما هو عبادي وما هو وضعي في مقام استشهاداته؛ كمثال آية الرزق التي أوردها في سياق الاستدلال على الاتفاق السببي. فإذا كان مثاله له جنبة قبول في مورد ثبوت الأوضاع التكوينية، فإن ذلك لا يقبل في مورد ثبوت الأوضاع الشرعية، لأنها ظاهرة. أقصد أنّها ظاهرة من جهة طلب المسبَّب من خلال تحقيق السبب وليس من جهة ظهور أو خفاء المناط. بل إنّ الوضع إذا ثبت فهذا معناه أن شرائطه التكليفية تمت على النحو الأكمل. بينما في الأوضاع التكوينية، فإنّ المكلف غير عالم بما سيقع إن وقع، وهل بالإمكان أن لا يقع رأساً حيث بإمكانه أن لا يقع لجهة النسخ التكويني والبداء، في حين أنّه مدرك للمانع حال وجوده في مجال الأحكام التكليفية. فلو قصد المكلف الزوجية ثم حال دون الدخول مثلا حائل ما خارج مقدوره، فإن هذا فضلاً عن أنّه لن يرفع عنوان الزوجية ـ بل حتّى لو توفيت الزوجة ترتبت أحكام الزوجية من قبيل الإرث وما شابه ـ إلا أن المكلف قد يعلم بالمانع، وقد يجتهد في رفعه عند الاقتضاء. لكن في مثال القضايا التكوينية، فإننا غالباً ما لا ندرك المانع، فلا نجد طريقاً لرفعه، إذ المانع في هذه الحالة قد يكون مصلحة وقد يكون عقاباً. إننا ننبه ابتداء، إلى أن المقابلة بين التكويني والتشريعي ها هنا هي بلحاظ تدبيرين شاء الخالق أن ينظم بهما علاقته مع المكلف العاقل؛ تدبير تكويني قهري وآخر شرعي اختياري. وليس التكويني هنا بالمعنى الطبيعي، بل هو أعم بحيث يدخل في التكويني كل ما لا دخل

للإرادة ولا الشرع في رده ولو كان من جنس القوانين الميتافيزيقية. نقول إنه يستحيل على الخالق أن يحول بين السبب ومسببه، لأنه هو تعالى أوجد السنخية بينهما. ولو حصل ذلك نتج منه تناقض. والأمر ذاته في الشرعيات. فالمشرع يستحيل في حقه بموجب العدالة والحكمة أن يحول دون تحقق الوضع متى اكتملت الشرائط والأسباب، إذ الوضع في الشرعيات نظير التكوينيّات لا يتخلف فيه المعلول عن علته التامة، وقد يحدث فقط قبل اكتمالها. وحديثنا هنا ليس في ثبوت المقتضي مع وجود المانع. ففي هذه الحالة لا إشكال أصلاً، فلو أن شخصين تبايعا وتحققت لديهما شروط صحة البيع، فلا مانع من جريان البيع. وقد يتخلف تحقق البيع أحياناً، وارتفاع المانع كما لو تعلق هذا الارتفاع على إذن المالك في مورد بيع الفضولي، فيكون المانع معلوماً للمتعاقدين أو أحياناً للبائع فقط، وهذا لا يكون دليلاً على عدم الاقتدار على طلب المسبب بمجرد امتثال شروط العقد وأسبابه، لأن إذن المالك هنا من الأسباب التي متى تحققت ثبت البيع ولأن المكلف أو المتبايعين في مورد بيع الفضولي - أو البائع على الأقل - كانا قد سلكا مسلكاً وعراً، وأدركا منذ البداية بأن المانع يحتمل الارتفاع وقد لا يحتمل. فحتى لو قطع بتحقق إذن المالك في المقام ثم حصل عدم رضاه، فإن ذلك لا يفهم منه تخلف المسبب، لأن ذلك كان متوقعاً ولو بظن مهمل. ولما قلنا إنه يستحيل على الله الحؤول دون السبب والمسبب، فمعناه أنّه يخالف مقتضى التصور والاعتقاد، بما يؤدي إليه ذلك من فوضى، وما يجعل العالم قائما على الاتفاق، وبما يجعل الشريعة قائمة على العبث. فيكون ذلك بخلاف شأنيته تعالى وحكمته والميزان الذي أقام عليه عالمه وشرعه وهو الحكمة والعدل.

ولعلّ العجب في مقاصد الشاطبي، ولاسيما عند المتأخرين منهم، أنّهم بقدر ما يتحدثون عن حكمة المشرع وضرورة وجود أسباب وحكمة من وضع الأحكام، وبقدر ما يقيمون حجية المقاصد على ثبوت السنن التكوينية والشرعية، فإنهم يدافعون عن شيء ما أشبه بالفوضى الخلاقة في مجال الشرعيات. فيدافعون عن البخت والاتفاق والسببية بمفهومها الاضطراري، وعدم ترتب المسبب على سببه على نحو الضرورة. وهذا ليس غريباً على من رام القول بالتصويب وجعل معيار العدل هو ما يفعله الخالق تكوينا وتشريعا، ولا أن الخالق وجب في حقه أن يفعل العدل. والفرق كبير وبين، حيث في الأول نحتمل وقوع الظلم منه بينما في الثاني لا نتوقع ذلك البتة. وعجباً كيف أنهم كادوا يجعلون العقل قادراً على اكتشاف علل الأحكام، مع أنّهم أنكروا قدرته على معرفة الحسن والقبح في علم الكلام. بل عجباً كيف جعلوا المقاصد جديرة بالوقوف على المناطات، فشرعوا إلى حد النسخ مستندين إلى التصويب، وجعلوا ـ كما الغزالي ـ المقاصد قبلة المجتهدين، فيما لا يزال باب الإجتهاد في حال من الانسداد يفوق أن يوصف بالأعظم. فالانسداد في مدرسة فقهية تقول بالتصويب والمقاصد والاستحسان والمصالح المرسلة وما شابه، يكون التقليد فيها غاية في القبح، إذ مع كل ما لديها من أصول وقواعد باعثة على الاجتهاد، فلماذا انسد باب الاجتهاد؛ والأمر في نظرنا أبعد من أن يكون نتيجة التدخل السياسي لا في التاريخ السابق ولا في الزمن الحاضر؛ بقدر ما هو خلل في المبنى الكلامي والأصولي!

النهج التلفيقي بين مقتضى الأصول وقواعد الكلام

ليس في ما نقوله حول كتاب «الموافقات» الذي اشتمل على مقاربة

نسقية متكاملة للفقه المقاصدي ما يحجب عظمة هذا العمل الذي قد نعتبره مفخرة من مفاخر الحضارة الإسلامية. بل أكاد أزعم أن براعة التنسيق الشاطبية لفقه المقاصد تفوق كل أشكال التنسيق الأخرى التي شهدها تاريخ الممارسة العقلية والنقلية في المجال العربي والإسلامي. لكن التنسيق المذكور لم يكن جذرياً وخالصاً، بل كان تنسيقاً تلفيقياً، فرضه واقع الكلام الأشعري بخصوص مبدأ التعليل. فكان الشاطبي أقل تحرراً ـ من الغزالي ـ من سلطة الكلام الأشعري والخطاب الظاهري. وذلك إنطلاقاً من إيماننا بأن للكلام مدخلية كبرى في أصول الفقه، كما رأينا ذلك في مبحث الإرادة والطلب، وكما نرى الآن في فقه المقاصد، إذ للتصويب والموقف من العدل والحسن والقبح العقليين وما شابه، تأثير مباشر وغير مباشر على مقاصد الشاطبي، وبشكل أكبر على من جاؤوا بعده.

قلنا إن الغزالي كان أكثر تحرراً من سلطة الكلام الأشعري ـ على الرغم من أنّه رئيس حركة التنسيق الأشعري ـ لأن الخلاف يتصل بالغاية والوظيفة. فبينما كان النسق الكلامي الأشعري يتنزل منزلة الوظيفة عند الغزالي، كان عند غيره يتنزل منزلة الغاية. ويتأكد لنا ذلك من حيث إن الممارسة العقلية الغزالية لم يحدها حد ولم يحصرها نسق، وهو رائد الانقلابات والتحولات والتنقلات بين المدارس. ولم تكن أشعريته سوى وظيفة اقتضاها الموقف الفقهي: حفظ النظام العام؛ لما أقر بأن الكلام الأشعري أصلح للعامّة من كل كلام. بينما الشاطبي ومن ذهب مذهبه، حددوا نظرهم وفق محددات النسق الكلامي الأشعري؛ فكانت المقاصد تتحدد في المدى العقلي والاجتهادي بالمحددات الكلامية نفسها. فلن يكون للعقل في مدى الكلام الأشعري ما يفوق مداه في مقاصد الشاطبي رحمه الله، الذي حاول صياغة نهج تلفيقي يقر فيه بكل النتائج الكلامية

لدعاة الاتفاق. ومعلوم أن هذا النهج التلفيقي الذي تجاوزه الفلاسفة المسلمون، والذي كان بمثابة المحاولة التبريرية الوحيدة للخروج من التحدي الذي فرضته مدرسة الاعتزال في أطواره المبكرة وطبقته الأولى.

وحيث قبل أن يستقل الأشعري بمذهبه الخاص؛ راعى التناقض بين الرأيين؛ رأي المعتزلة القائل بالسببية المطلقة، ورأي أهل الحديث القائل بالاتفاق. فجاء رأي الأشعري تلفيقاً وسطياً يوهم أنصار السببية بقدر ما يوهم أنصار مذهب البخت والاتفاق، بأنه أقرب إليهما. والحق، أن الأشعري ها هنا أخذ صورة السببية، لكنه أبقى على مضمون الاتفاق.

وقد بلغ هذا الموقف التلفيقي الكلامي أوجه مع الغزالي الذي سعى سعيه لإبطال اللزوم عن العلية. وبذلك، حرر السببية من أهم مقوم بنيوي لا تتحقق إلا به، ألا وهو اللزوم. وحينئذٍ يصبح الحديث عن السببية في مفهومها الكلامي المذكور غير السببية التي تتقوم بذاك اللزوم. والشبهة هاهنا حاصلة في حاق الكلام والتصور الأشعري للزوم. لأن حتميته لا تخل بالقدرة ولا هي معارضة للتنزيه ـ ونحن نعتقد أن كل اجتهادات المتكلمين المسلمين مع وجود الخطأ كان الغرض منها اجتهادا في التنزيه ـ ، لأن حتمية اللزوم تقوم على اعتبارين؛ فهي قهرية بلحاظ المخلوق، وهي واجبة ـ ليس على القادر، بل واجبة ـ في حقه لأنه انتفى لديه المعارض لفعل العدل والحق. فحتميتها إزاء الخالق واجب مفروض بموجب عدالته المطلقة وحكمته التامة، وحتميتها إزاء المخلوق واجب يفرضه حق الطاعة لمقام المخلوقية، فالذي خلق السبب والمسبب هو من خلق السنخية بينهما. لذا، يتعيّن التأكيد هنا أنّ مؤدى القول بالاتفاق، هو خلاف للتنزيه. وأما الاستدلال بمطلق القدرة، فإنّه مردود، لجهة أن الأمر يتعلق بموضوع العجز، وليس ها هنا موضوع من ذلك القبيل، لأن المقام يتعلق بالعدل والحكمة. وإلا كان الأمر أقرب

إلى الرأي السفسطي الذي يستدل على وجود الشريك بقدرة الله المطلقة التي تشمل كل شيء؛ لأن وجود خلاف ذلك لا يعود إلى قصور في القدرة، بل مقتضى القدرة المطلقة أن لا يكون فوقها ما يصادرها، فيحصل خُلف ودور وتسلسل في المقام. لقد نظر هؤلاء إلى الصفات على نحو تجزيئي، ولم ينظروا إلى الصفات من حيث هي ـ في نهاية المطاف ـ عين الذات بالمعنى الذي يفيده استهلاك معانيها في الوحدة المطلقة لواجب الوجود من حيث إنّه هو المصداق الأعظم لمعاني الجلال والجمال، ومع كونه بسيط الحقيقة فهو كل الأشياء. ولقد بلغ هذا الموقف التلفيقي الكلامي أوجه مع الغزالي الذي سعى لإبطال اللزوم عن العلية. وبذلك حرر السببية من أهم مقوم لا تتحقق إلا به ألا وهو اللزوم. وحينئذٍ يصبح الحديث عن السببية في مفهومها الكلامي المذكور غير السببية التي تتقوم بذلك اللزوم. وسوف يؤسس الشاطبي كل مقاصده على هذا المنظور التلفيقي للعلة. بل سيتعدى به إلى مجال الشرعيات. وبينما حاول الشاطبي جهده أن ينفي علاقة اللزوم والسببية بما قبل، مستعرضاً من الأدلة سواء أتحققت فيه الكفاية الدليلية أم لا، فإنّه مرة أخرى ينقلب على كل تلك النتائج، ليحاول ملامسة ضرب آخر من اللزوم بين وضع الأسباب وقصد الواضع إلى المسببات. ويظهر من ذلك أن المكلف ليس له أن يلتفت إلى المسببات بقدر التفاته إلى الأسباب. بينما المشرع لا بدّ من أن يراعي قصد المسبب، وعلى هذا تنتفي كل الإسقاطات الكبرى التي أوردها المتأخرون من أنصار المقاصد الشاطبية، إذ بهذا يخرج الشاطبي المكلّف من هذا القصد ويصله بقصد الأسباب التي لا تتجاوز مرتبة قصد الإتيان والامتثال. فالمكلف بهذا المعنى لا يصح له أن يتعدى بالأحكام أبعد مما يتيحه الوضع، لأنه إن كان بشهادة الشاطبي غير مكلف ولا قادر على إحراز المسببات أو

الأوضاع، فهو بالأحرى ومن باب الأولوية القطعية غير قادر على التعدي بالحكم إلى موارد أخرى لجهة تصور قصود بعيدة في موارد أخرى، ما دام أن تأمل مقصد ما، هو حكم عقلي. والتعدي بالحكم إلى ذلك المقصد لمجرد المماثلة مصداق تبعية النص للعقل وهو مالا يؤمن به الشاطبي. وكيف له أن يؤمن وهو يتبنى الموقف الغزالي وعموم الموقف الكلامي الأشعري الرافض للتعليل بمدلوله المنطقي والفلسفي، وأيضاً الرافض للحسن والقبح الذاتيين، فالعقل ليس حجة. لقد حاول أن يلتف مرة أخرى على الموضوع ليؤكد نحوا من العلاقة بين السبب والمسبَّب تخفف من وزر المفارقة فالأسباب ليست أسباباً بأنفسها، بل هي كذلك من حيث ما ينشأ عنها وما يترتب عليها من آثار. غير أن الشاطبي يحتكم في هذه العلقة إلى ما قطع به العقلاء. ومن هنا، إن كان قد أخرج المسببات والأوضاع الشرعية من عهدة المكلف، كيف يحاول الآن تكثيف الأدلة لبعثه على تعقل المصالح والمفاسد التي شرعت الأحكام لجلبها أو درئها؟! فإن كان المراد من ذلك حكاية عما هو ثابت فهذا تحصيل حاصل. إذا إنّ الواجبات والمحرمات لها مقاصد، لا خلاف في ذلك حتّى على من قال باستحالة التعليل. إذ القول باستحالة التعليل لا ينفي الاعتقاد بوجود علل خفية للشرائع. ولا يضر خفاؤها، إذ يستوي بروزها وخفاؤها عند المكلف. اللهم إلا أن يقال إن في ذلك مزيداً من الحث على تعقل المقاصد إلا أن الإشكال، فيما لو كان المطلوب هو اعتبار تصور القصد يصلح سبباً في وضع الأحكام أو التعدي بذلك لجهة القياس. ويبدو أن الشاطبي من خلال تصوره للعلة لا يسمح بأكثر من أن يصف الشريعة بأنها قاصدة. وأما التعدي بالفكر المقاصدي إلى أبعد من ذلك، فلا تتيحه آلية فقه المقاصد عنده، كما لم تظهره طريقته في أكثر من مثال، عبر فيه عن رأيه الفقهي كما سنرى. وقد التفت إلى ما يمكن

أن يثيره هذا المنهج التلفيقي للمقاصد بين الشارع والمكلف، فحاول أن يبرر لماذا كانت المسببات غير مقصودة للشارع من جهة الأمر فيما هي مقصودة له من جهة الوضع، بناءً على تباين القصدين، فيقول: «أحدهما: إن القصدين متباينان، فما تقدم هو بمعنى أن الشارع لم يقصد في التكليف بالأسباب التكليف بالمسببات، فإنّ المسببات غير مقدورة للعباد كما تقدم، وهنا إنما معنى القصد إليها أن الشارع يقصد وقوع المسببات عن أسبابها ولذلك وضعها أسباباً، وليس في هذا ما يقتضي أنّها داخلة تحت خطاب التكليف، وإنما فيه ما يقتضي القصد إلى مجرد الوقوع خاصة، فلا تناقض بين الأصلين.

والثاني: أنّه لو فرض توارد القصدين على شيء واحد لم يكن محالا إذا كانا باعتبارين مختلفين، كما توارد قصد الأمر والنهي معاً على الصلاة في الدار المغصوبة باعتبارين، والحاصل أن الأصلين غير متدافعين على الإطلاق»[1].

ويلاحظ المتأمل لهذه الطريقة التي يتم بها تبرير هذا التباين، بأننا أمام نص لا يستند إلى أدلة برهانيّة. فالتقلب في الاستدلالات والوقوف على النقائض غايته حجاجية كما لا يخفى ويسعى إلى إقناعها بالشريعة المعللة. لكن هذا إن وقف عند حد الوصف كان تحصيل حاصل، إذ لا وجود لمن ينفي الحكمة وراء خلق العالم أو وضع الشرائع. لكن ما جدوى هذا الحجاج، إن كانت مقاصد الشاطبي لم ترق بالتعليل إلى أعلى من مستوى التعليل الظني أو لا تجترج تصوراً للعلة أرقى من تصور المتكلمين القائلين بالاتفاق. نقول، في الادعائين السابقين، يرى أن الشرع أمر المكلف بإتيان الأسباب ولم يكلفه بإتيان المسبب غيرالمقدور

(1) **الموافقات**، ج1، ص135.

عليه. هذا مع أن في منطق الأحكام الشرعية تأتي المسببات والحكم الوضعي نتيجة للمسبب. فالمكلف كان قد كلف بإتيان المسبب بواسطة الإتيان بالسبب. فهذا التفريق مغالط. فليس الشارع هو وحده الذي يقصد وقوع المسببات عن أسبابها، بل المكلف نفسه قاصد إلى ذلك. ولا بدّ هنا من أن نميز بين قصد الشيء والقدرة عليه. فلئن كان مناط عدم التكليف بالمسبب هو عدم القدرة، فإن قصده من مقدماته التكليفية مقدور عليه. بهذا المعنى، أراد الشاطبي أن يقول، إنّ المكلف حين عقد الزواج هو مكلف بأسباب وشروط الزواج والعقد، وليس مكلفا ولا حتّى من شأنه قصد تحقق الزواج. وكذلك البائع مكلف بقصد البيع وتحقيق شرائط صحة العقد وانتقال الملكية، وهو غير معني بتصور انتقال الملكية أو الانتفاع بها. اللهم إلا أن تسعفه في ذلك ظهورات الأحكام العادية، وهي ليست العبادية التي اعتبر مقاصدها غيرعقلانيّة وبهذا يكون تصور الشاطبي للمقاصد أدنى بكثير ممن سبقوه. فهو يخرجها من عهدة المكلف بلحاظ الوضع والآثار الشرعية والمآلات البعيدة، ويحصرها في مجرد الإنشاءات والإيقاعات الأولى التي هي مجرد أحكام تحكمها مقاصد قريبة جداً، ويتيحها الظهور بل لا يتحقق مع أغلبها مقصد أبعد من مجرد نية إتيان العمل. وبما أن الشاطبي اعتبر أن قصد التكليف وقصد الوضع لا يجتمعان في قصد المشرع والواضع، إذ ليس للمكلف أكثر من قصد التكليف، أصبح واضحاً أن ما يؤدي إليه هذا الرأي هو أن المقاصد من اختصاص المشرع. وما قيمة المقصد إن كان غير مكلف به وغير مقدور عليه، وما قيمة العلم به. لقد أورد الشاطبي في الموافقات أن الحكم على كل علم لا يؤدي إلى عمل مرفوض وغير شرعي. فإن كان العلم بالمقاصد ولو على سبيل الظن ممكناً، فما قيمتها إن كان المكلف غير مكلف بقصد المسببات. فإذن،

انتفى أن تكون المقاصد بهذا المعنى تقدم علما يترتب عليه عمل. وبهذا يكون الشاطبي قد توسع في علم لا يؤدي إلى عمل. كما إن المفارقة بادية لما نرى من أن الخبر الذي اعتبر فيه مشروعية التعليل هو المشرع، وقد نفى كل المعقولية والعلميّة عما سوى ذلك.

على هذا فإنّ العلوم التي رفضتها مقاصد الشاطبي، مثل المنطق والفلسفة وسائر العلوم التي إما هي فوق المناط من العقل إلا في ما اعتبره مقصداً شرعياً أو لأنها لا تؤدي في نظره إلى العمل؛ أجل، لو أنّ هذه العلوم أمكنها تبين مقاصد معينة، فلا يكون لها اعتبار في نظر الشاطبي. فالمقاصد ما تراءى للأفهام الأمية ـ أمية الشريعة ـ وليس لأرباب العلوم والصنائع. ولا قيمة للمقاصد إلا في هذه الدائرة الضيقة وبهذا المنهج العقيم الذي يقول بالاتفاق، ناهيك عن أن الشاطبي، إضافة إلى حصر المقصد في المقصود المتاح للشريعة الأمية، كان قد رفض ما يبدو اليوم طريقاً في تطوير المقاصد عبر آلية التفريع والاستشكال وما شابه، فهو يرفض السؤال وكثرة التفريع في الصناعة الفقهية، وذكر ما يكره من أشكال السؤال ـ ولا استشكال من دون سؤال، ولا علم من دون تعمق ـ ، أن «يبلغ بالسؤال إلى حد التكلف والتعمق»[1]. ومنها «ترك الاعتراض على أهل العلم محمود سواء أكان المعترض فيه مما يفهم أو لا يفهم»[2]، بل الأغرب استدلاله على ذلك بقصة موسى والخضر. ولك أن تتأمل سعة البون بين المثالين، بين ما كان من باب التأويل لما خفي وبطن ـ وقد نفى الشاطبي أن يكون للشريعة باطن؛ وهذا ما يبعده عن مقتضى العرفان خلافاً لما زعمه

(1) **الموافقات**، ج 4، ص204.

(2) المصدر نفسه، ص204.

بعض ـ وما هو حقيق بالتفهيم والاستنتاج وما شابه. لقد استدل بدليل خاص على أمر عام. كما حصر العلوم بمقتضى سعة المجال الأمي ـ البدوي ـ العربي، وما أدركه المجال الأمي من علوم مناسبة حيث: «وضح أن الشريعة أمية لم تخرج عما أَلِفته العرب»[1]. ويقدّم الشاطبي في استدلاله الثاني على تباين القصدين، قياساً مع الفارق، إذ إن سلمنا بأن توارد قصدين باعتبارين على الشيء الواحد أمر ممكن، فإننا لا نسلّم بأن جهة الاستشكال في المقام هي اجتماع القصدين في الأمر الواحد. إنّ جهة إشكالنا على الشاطبي هو أن لا إشكال في أن يلتقي قصد الشارع وقصد المكلف في الوضع نفسه. ولا يحتاج أن نذكر بالأمثلة الإرشادية، إذ أن المكلف بدعم من المستقلات العقلية يمكنه أن يقصد حكماً، ويأتي الشارع ويمضيه. بل وفي سائر الأحكام المعللة يمكننا دائماً تصور القصدين. فما المانع من أن يجتمع القصدين من جهة المطلوبية وإن اختلفا من جهة الاقتدار. تصور لو قصد زيد وعمر المطلوب ذاته. غير أن قدرة عمرو على تحصيل المطلوب ضعيفة أو منتفية. فهذا الانتفاء لا يقلل من قصده. نقول ما قيمة المقاصد إن كانت روح الفكر المقاصدي عند الشاطبي ترفض نزوع والتفات المكلف إلى المقاصد في مرتبة المسبب؟ لا بل، إنّه يرى المكلف مخير بين الالتفات وعدم الالتفات؛ فيرتد الفكر المقاصدي عند الشاطبي إلى أدنى درجة من التبرير لتكريس كل التصورات الكلامية حول السببية. هو يعتقد أن الأسباب لما شرعت أصلاً لأجل المسببات «لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات». إلا أنّه استدرك التناقض الذي قد يثيره التساؤل: «فكيف هذا

(1) المصدر نفسه، ج 2 ص57.

مع ما تقدم من أن المسببات غير مقصودة للشارع من جهة الأمر بالأسباب»؟، وهو ما قد أجاب عنه كما سبق وذكرنا، بحيث لا يعدو تأكيداً على مبدأ العادة. وأكّد الشاطبي على أنّ للمكلف أن يقصد إلى المسبب وألا يقصد، فإذا «ثبت أنّه لا يلزم القصد إلى المسبب، فللمكلف ترك القصد إليه بإطلاق وله القصد إليه». وقد استند في هذا المقام إلى أنّ السبب ليس فاعلاً بنفسه، بل الأسباب من فعل الله. «فليس في الشرع دليل ناصع على طلب القصد إلى المسبب»[1].

لقد كان أحرى بالمقاصديين اليوم إن كانوا حقاً يرومون التقدم بالاجتهاد إلى مراتب في الاستنباط، أن يحققوا أولا ثورة على مقاصد الشاطبي من حيث هي مقاصد تكفر بالاستشكال ـ السؤال العميق في الشريعة، وكذا الاستناد إلى المنطق والفلسفة والعلوم الخارجة عن مقتضى المجال التداولي العربي الأمي، والكفر بوجود باطن للشريعة كما كفر بعضهم بالمجاز ـ . بل إن هذا الحصر للزمان يتعدى ما هو من اختصاص الديني إلى الدنيوي، فلا يكون خير القرون قرن الرسول (ص) في الدين بل أيضاً في الدنيا: «والأخبار هنا كثيرة. وهي تدل على نقص الدين والدنيا. وأعظم ذلك العلم، فهو إذاً في نقص بلا شك»[2].

هل كان الشاطبي مقاصدياً؟

قد يبدو السؤال في غاية المفارقة. غير أننا متى ما تعمقنا في أبعاده أدركنا المقصود منه. فإذا قرأنا مقاصد الشريعة للشاطبي قراءة مقاصدية، فسنكتشف كثيراً مما لا يقتضي تطويراً على خلفية الاستشكال المذكورة

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص136.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص65.

آنفا فحسب، بل سنقف على كثير من العوائق والمفارقات والترددات، أولها النموذج الإرشادي الذي يؤطر الرؤية المقاصدية انطلاقاً من موقف متذبذب من مبدأ السببية، ومفهوم العلم وأبعاد المعرفة وما تقتضيه من العمق، والاعتراف بقدر من الباطن خلف كل ظاهر، ومجاز خلف كل حقيقة، وما لم يفكر به خلف كل ما تم التفكير به. ومن المهم القول إنّ الأُطر التي وضعها الشاطبي لا تتقدم بالمقاصد، كما إن الشطط الذي رامه المتأخرون كان مخالفاً لمقتضى مقاصده من مقاصد الشرع. وليس أمامنا مثال أفضل من فتوى يحيى بن يحيى الليثي، إذ إنّه لما دخل على بعض السلاطين ـ عبد الرحمن بن الحكم ـ فسأله عن الوقاع في شهر رمضان، فقال: عليك صيام شهرين متتابعين. فلما خرج راجعه بعض الفقهاء وقالوا له: القادر على إعتاق الرقبة كيف يعدل به إلى الصوم، والصوم وظيفة المعسرين، وهذا الملك يملك عبيداً غير محصورين؟ فقال لهم: لو قلت له عليك إعتاق رقبة لاستحقر ذلك وأعتق عبيداً مراراً، فلا يزجره إعتاق الرقبة، ويزجره صوم شهرين متتابعين»[1]. وقد تفهم الشاطبي ما ذهب إليه يحيى الليثي، من أن الزجر مقصود الشرع من الكفارة، ومن أن الملك لا يزجره العتق بقدر ما يزجره الصيام. إلا أنّه وصف الفتوى المذكورة بالبطلان، لأن لا أحد قال بها من العلماء. وحيث إن الخلاف انحصر في القائلين بالتخيير والقائلين بالترتيب، أمكن القول إن منشأ البطلان هنا هو الإجماع المركب: «إن صح هذا عن يحيى بن يحيى رحمه الله، وكان كلامه على ظاهره، مخالفاً للاجماع»[2].

(1) الشاطبي، **الاعتصام**، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ج2، ص113.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص114.

واضح من موقف الشاطبي من فتوى يحيى الليثي، هي أن الانتصار لحجية الاجماع المركب لا لمقاصد الشرع. إذ لو كان للمقاصد اعتبار كما أكد الشاطبي وسار بعد ذلك المقاصديين، لكان أولى بهم تصويب فتوى ابن الليثي. وإلا، فإن فتوى هذا الأخير هي أقرب إلى المقاصد من موقف الشاطبي، لا سيما ونحن نعلم أن الكفارة هاهنا تشتد مع اشتداد المخالفة، كما لو حصل ـ لا سمح الله ـ إفطار بمحرّم أو وقاع بمحرم في رمضان، كان لا بدّ من الجمع بين الكفارات، فلا تخيير ولا ترتيب في المقام. لذا كان يفترض من المقاصدي كالشاطبي أن يصوب فتوى الليثي ما دامت لا تعارض مقصود الشارع ولا حكمه. فلو أعتق كان مصادفاً لحكم شرعي، وكذا موافقاً للمقصد ألا وهو تحقق الزجر. وفي حالة إبطاله للفتوى ما كان له أن يستند إلى الإجماع، ما دام ثمة مندوحة للاستناد إلى المقاصد في التخيير أو الترتيب على خلاف الفقهاء. فقد لاحظ الليثي في ذلك جانباً من المقاصد من دون أخرى. ولو نظر إلى ما في العتق من منافع قد تفوق منفعة صيام الشهرين المتتابعين، لقال بالعتق قبل الصيام. ولربما أدى الصيام في هذه الحالة إلى مزيد جرأة لا يتحقق معها زجر. فالشرع كما هو ضامن لجوانب من المصلحة لو نظرنا فيها أمكن إبطال فتوى الليثي إبطالاً مقاصدياً. فماذا لو اعتبرنا «الحرية» مقصداً ضرورياً كما ذهب إلى ذلك محمد الطاهر بن عاشور، ثم وضعناها الأولى في سلم ترتيب الضروريات لأسباب، عدة منها أن الحرية قد تأتي بالدين ولكن الدين لا يأتي بالحرية ضرورة. فهل العبد يتحرر بمجرد إسلامه؟! لذا وجب تحرير رقبة مؤمنة في بعض الكفارات، ومنها الإفطار عمداً في شهر رمضان. أليس في هذه الحالة

يكون تحرير رقبة مؤمنة مقصداً ضرورياً قد تحقق بغض النظر إن كان ثمة ردع أم لا؟ فالكفارة في المقام أعم من الزجر، لأنه تتحقق بها مصالح غير زجر المكلف؛ العتق والإطعام. من هنا قلنا إنّ الشاطبي لم يكن مقاصدياً من جهة إبطاله فتوى يحيى الليثي مع أنّه أقرّها على اعتبار أنّ الزجر مقصود في الكفارة. وأيضاً لم يكن مقاصدياً من جهة إبطاله للفتوى المذكورة استناداً إلى الاجماع لا توجيهها إلى مقصود شرعي أهم أو أعم أو راجح في المقام. بل كان عليه أن يوجه مقصود الشارع، ويبرز المصلحة في تنفيذ ذلك، ولا يكتفي بالنص والإجماع من دون تعليل ولا بيان مقصود. وكان أحرى به أن يقول بأن التزام التخيير والترتيب في المقام تترتب عليه فائدة عظمى تفوق ما لو قلنا بالتعيين، ففي الثانية يتحقق الامتثال والردع. هذا في حين أن المصلحة في الردع مع فرض تحققها أمر سلبي. وربما كانت الكفارات في العبادات آبية عن الزجر الشديد لأن فيها ما ينفر الناس من العبادة، ويساعد على تركها رأساً، وهذا يخالف اللطف والتيسر ورفع الحرج. بينما لو قلنا بالتخيير، والبدء رأساً بتحرير رقبة، ففيه يتحقق الامتثال وهو العمدة في الوجوب، كما تتحقق معه مصلحة أودعها الله في تحرير رقبة، وهو أمر إيجابي يفيض بالمصلحة. ولا خوف من أن يقع المكلف ثانية في المحذور، لأن الأعمال بالنيات، ولهذا اشترط الشارع نيه القربة في العبادات. وكان على المفتي لو أنّه أفتى بالتعيين، ما دام المدار في فتواه مراعاة مقصود الشارع، أولى به أن يقيس على حكم من أفطر في رمضان بوقاع حرام مع أجنبية، أو بأكل حرام كلحم الخنزير مثلاً؛ فإن ما يجب عليه هو الجمع لا التخيير؛ فذلك هو غاية الردع. ثم إنه ليس الإفتاء بالتعيين في المقام

الأول أقل انزياحاً من الجمع في الثاني، مادام القصد الردع والزجر. فمع الجمع يتحقق الأمر حيث لو تكرر الوقاع بإرادة فهو كالإفطار بمحرم، فهو إفطار عن إصرار وتجري. فلو تكرر الوقاع بإرادة، إذن وجب الجمع وهو أقرب للمقصود بحسب المقاصديين. هذا طبعا لو أردنا الحديث في ضوء من شط بالمقاصد، وإلا فهو خلاف رأينا الفقهي.

وأحسب أن الشاطبي كانت له موازين في طلب المقاصد على طريقة الفقهاء لا يشط بها بعيداً. ولكننا أردنا أن نقول من باب الاستطراد على نهج المقاصدي: لو كان الشاطبي حقاً مقاصدياً على الطريقة الرائجة في تصور المقاصديين الجدد للمقاصد؛ لوجّه فتوى يحيي بن يحيى الليثي بدل أن يقف عند الإجماع الزاجر. وكان أحرى أن يذكر عدد المصالح التي يمكن إحرازها بالتزام التخيير حتّى مع تحقق القدرة على العتق والإطعام. فإنّ المصلحة في العتق والإطعام بما يعود بالنفع على قسم من الرعية أولى من أن يصوم شهرين متتابعين. ثم لا يخفى أنّ تدخل الفقيه في مناط التشريع هو بخلاف المصلحة ويناقض المقصود. فلقد كان الشاطبي في المقام فقيهاً تقليدياً أكثر منه مقاصدياً. واستشكالنا عليه هو أنّه أقر الليثي على تقرير المقصد من الكفارة، لكنه أبطل الفتوى بطريق غير المقاصد. لكن لو أننا تأملنا الموقف أكثر، لظهر أنّه ـ وإن لم يظهر ما في التخيير من مقاصد ـ كان ملتزماً بالمقصود؛ وهو عدم تجاوز حدود الشرع. فتجاوز الإجماع في حد ذاته مخل بمقصود الشرع. لكن الشاطبي لم يسلك هذا المسلك، هذا فضلاً عن جملة الآراء والإفتاءات التي تؤكد على أنّ مقاصده تحتاج إلى ثورة مقاصدية تعيد صياغتها بكلام جديد وفقه جديد. ومثل ذلك قوله بالقتل في البدعة باستتابة وأحياناً من

دون استتابة. وليس المعيار في التبديع ضروري الدين بل قد يحصل ذلك بمعايير مذهبية صرفة، كما يبدو من قوله: «إن فرقة النجاة، وهم أهل السنة، مأمورون بعداوة أهل البدع والتشريد بهم والتنكيل بمن انحاش إلى جهتهم بالقتل فما دونه»[1]. ومثله إجازته تعذيب البريء وتعليله ذلك: «لو لم يكن الضرب والسجن بالتهم لتعذر استخلاص الأموال من أيدي السراق والغصاب، إذ قد يتعذر إقامة البينة، فكانت المصلحة في التعذيب وسيلة إلى التحصيل بالتعيين والإقرار. بل الإضراب عن تعذيب البريء أشد ضرراً، إذ لا يعذب أحد لمجرد الدعوى، بل مع اقتران قرينة تحيك في النفس وتؤثر في القلب نوعاً من الظن. فالتعذيب في الغالب لا يصادف البريء، وإن أمكن مصادفة فتغتفر»[2]. ومثل هذا في تجويزه قتل الجماعة بالواحد وما شابه[3].

غاية القول إن المباني التي تم بها تنسيق مقاصد الشرع وفلسفتها عند الشاطبي تعارض المقاصد بالجملة. وقد تبين أن من قال بالمقاصد اليوم لا بدّ من أن ينسب القصور وكذلك معارضة مقاصد الشاطبي إلى قِيَم العصر واحتياطات الشرع في مسألة الدماء بخلاف التسامح في أحكامها. فلئن كان ثمة آفة في الفكر المقاصدي، فهي عدم تحقيق ثورته وفق فقه جديد وكلام جديد يستدخل قيماً معاصرة، ويمنحها قدراً من الحكومة في عملية الاجتهاد؛ كقيم الحرية والكرامة والاستقلال والعدالة وما شابه. ثم إنّ الأمر يتطلب تحرير الفكر المقاصدي من هيمنة الأُطر

(1) نقلاً عن: جورج طرابيشي، **وحدة العقل العربي الإسلامي**، ط1، دار الساقي، بيروت، ص392.
(2) المصدر نفسه.
(3) انظر: المصدر نفسه ففيه تفصيل ذلك.

المذهبية الفقهية والكلامية وإطلاق التفكير المقاصدي في فضاء أوسع، باعتبار المقاصد ليست فقط قبلة المجتهدين من أهل الملة، بل هي قبلة القاصدين من العقلاء. ففي تصورنا لا يزال الفكر المقاصدي يتأرجح بين آفتين: الأولى دورانه في ما ليس محل استشكال، كالإطناب في الاستدلال على ضرورة اعتبار مقصود الكلام وقصد الشارع، وما شابه مما هو ليس مورد خلاف كل العقلاء منذ وجد الخلق وظهر الاجتماع ونشأت المواضعات. أما الثانية، فتأطره بالمباني الفقهية والكلامية حصراً، مما يوحي بأن الأخذ بخلاف مقتضى المباني الكلامية والفقهية المذكورة هو خروج عن المقاصد بالضرورة. ومتى ظل الفكر المقاصدي يراوح مكانه ولا يزحزح جبالاً من النوازل شديدة الارتفاع في زماننا، فلن تكون أكثر من دعوى أيديولوجية، تحجب واقعاً آخر يتعلق بتلك المباني نفسها والتي أدت إلى وقف الاجتهاد وأعاقت طريقه بنيوياً. من هنا، ليس الحديث عن المقاصد اليوم هو الأهم ـ ما دام لا خلاف حول أصل المقاصد عند العقلاء ـ بل الأهم اليوم أن ننظر في مبانينا وقواعدنا وآفاق تفكيرنا واختياراتنا، وامتلاك الجرأة في نقد أحوالنا، وتحقيق الثورة على ما لم يعد نافعا من آليات اجتهادنا، ومن ذلك الثورة على فكرنا المقاصدي، حتّى نخرجه إلى فضاء الحقائق الممكنة ولا نتركه في محصور زيفه، إذ شهدنا كيف كان من مقاصدنا أن سوغنا التسامح في الدماء البريئة. ومن مقاصدنا أن منعنا الاجتهاد، وحصرنا كما فعل الشاطبي مقصود الشرع في ما كان من شأن مقصود شريعة أمية في ما أدركه العقل الأمّي في طور بداوته وجَعل ما زاد من آليات النظر والبحث هو محض بدعة. ولم تعد المصلحة تقوم على ضابطة في مجرى المقاصد، بل أصبحت أصلاً حاكماً على سائر الأصول. وقد يكون الحديث عن أصل المصلحة مغرياً، لكن تشخيص المصلحة يرتبط

بأصول أخرى خفية، قد تكون عقدية أو مذهبية أو اجتماعية أو مزاجية. وهنا، حيث ما وجدت المصالح غير المنضبطة بقواعد واضحة كما هو مذهب المقاصديين الحدثاء، يكون الأمر يكون مدعاة للصّراع، ويكون الدّين مجالاً للصّراع أو لنقل يصبح فتنة. وعليه، ليس غريباً أن تأخذ المصلحة لون وغايات أصحابها، وليس ذلك في تصورنا سوى تجلٍّ من تجليات أزمة العقل العربي والإسلامي، وعجزه عن تحقيق الانتقال السلس من طور التنزيل إلى فضاء التأويل. فحينما يتخلف العقل العربي والإسلامي، تتخلف حتماً مقاصده!

القسم الثالث



في النسق الحكمي

كان قدر الكلام أن يندمج في الفلسفة بعدما فقد وظيفته وأصبح مجرد حجاج. في تلك الأثناء، كان الحكماء ينهضون بمطالب الاعتقاد إلى مستوى أعلى، لأن قصدهم الارتقاء بالأجوبة الداخلية لا الاحتجاج على الخارج كما سبق ذكره. كان لا بدّ من تحقيق طموح أعلى من مجرد التوجّه بالكلام إلى غير المؤمنين. أعني التوجه إلى عقول المؤمنين لتحقيق حاجتهم للترقي في أفهامهم ومداركهم الآخذة يومها في التطور، من دون أن تتوفر لها أجوبة مناسبة لمستوياتهم.

كانت الحكمة حتّى ذلك الوقت تعلن نفسها صناعة لتدبير العقل ونظم العالم نظماً عقلياً على النحو الذي يتحقق معه تغييره. كما كان العرفان يعلن عن نفسه مرتقياً بالمعرفة وفي المعرفة وللمعرفة. فبينما توجّه الكلام إلى غير المؤمنين، وغرق في حجاج سيتحول إلى ظاهرة صوتية ساهمت في إعاقة المعرفة. وذلك عندما تحوّل الكلام إلى التلفيقية؛ كانت الحكمة والعرفان تتوجّهان إلى مدارك المؤمنين بقصد الارتقاء بها، وتمكينها من تجارب معرفيّة وروحيّة متقدمة. وحيث كان

الاعتزال هو أكثر مكونات الكلام الإسلامي جدّية من الناحية المعرفيّة والنظرية، فإنّه وجد طريقه سالكاً للاندماج في الحكمة، فأصبحت مطالبه ومسائله وروحه حالّة في الحكمة. ولم يكن خافياً على المؤرخين للكلام بأنه شهد تحوّلات عبّروا عنها بكونها التباسات بينه وبين الفلسفة. وهذا من جانب صحيح لأنه تبنّى في أطواره الأخيرة الشكلانية الفلسفيّة لإسناد مقارعته للفلاسفة بعدما أدّى وظيفة المقارعة للمعتزلة. فحينما انتقل الاعتزال الأصيل والكلام الشيعي إلى حضن الفلسفة، واصل الكلام وظيفته الجديدة فتلبّس بمفاهيمها.

وقد أشار ابن خلدون نفسه إلى مرحلتين من الكلام، إحداهما قديمة رأى أن أصلها في كتاب «الإرشاد» للجويني ومن حذا حذوه، وأخرى طريقة الفلاسفة. فموضوع الكلام هو النظر إلى الوجود من حيث دلالته على الموجد، بينما نظر الفيلسوف إلى الوجود المطلق. وقد تلابست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة حتّى ما عاد التمييز بينها ممكناً. فالطريقة القديمة التي أصلها في كتاب «الإرشاد» هي محاذاة طريق السلف بعقائد علم الكلام أما طريقة المتأخرين في محاذاة الكلام لمسائل الفلسفة، فيعتبر ابن خلدون أن كتب الغزّالي وابن الخطيب، وإن خالفت طرق القدامى من حيث مخالفتها لطريقتهم في الإصلاح، إلّا أنّها لا تعاني من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع كما هو الحال في طريقة المتأخرين[1]. هذا التلابس هو في الحقيقة تعبير عن مرحلة انتقالية لاندماج الكلام في الفلسفة. وحينما يتحقق هذا الاندماج لن يعود للكلام من وظيفة معرفيّة سوى ما كان من شأن الكلام القديم.

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، ص516.

كيف تمّ تأمين هذا الانتقال من الكلام إلى الفلسفة؟

نعتقد من خلال جملة المعطيات سالفة الذكر، أن الكلام الشيعي هو من ساهم في تأمين تلك النقلة الاعتزالية إلى حضن الفلسفة. فحتى لو كان الكلام المعتزلي يدين للكلام الشيعي الأول بكثير من الآراء، فإنّ الكلام الشيعي الثاني (مرحلة الخواجة نصير الدين الطوسي والبحراني والحلي)، قام بتهذيب وتأهيل الكلام المعتزلي لتحقيق تلك النقلة السّلسة[1]. لقد استرجع الكلام الشيعي الكلام المعتزلي واستدمجه. وبات واضحاً أن آراء الشيعة بدأت تجد قبولاً لدى كبراء المعتزلة. المهم أن روح الاعتزال كانت تلتقي مع روح الكلام الشيعي في جملة ما تعلق بالتوحيد والعدل على خلاف تفصيلي. ولقد استوعبهما عنوان أهل التوحيد والعدلية، فضلاً عن الولاء السياسي لكثير من مشايخهم. فبعدما أفاد الكلام المعتزلي القديم من الكلام الشيعي الأول عاد الكلام الشيعي الجديد لاحتواء الكلام الاعتزالي في ذروته: (بضاعتنا ردّت إلينا). كان الانقلاب إلى القول الفلسفي حتمية للاعتزال. وكان الكلام الشيعي الذي لعب دوراً كبيراً في تهذيب الفلسفة وإعادة تنسيقها هو الوسيط الذي أمّن هذه النقلة. وتماماً كما كان دأب الشيعة سواء في الفقه أم في الكلام وغيرهما يتدخّلون كطلائع إصلاح وإنقاذ. ومن هنا تبنى مشاريعهم الفكرية على المطالب نفسها، لكن بحس إصلاحي تظهر عليه روح الاستنقاذ.

(1) نستعمل هنا مؤقتا تصنيف الكلام الشيعي الثاني، وذلك لأننا لا نجد في المقام سعة لتناول مرحلة وسيطة تستحق أن تصنف على أنها الثانية؛ مرحلة ابن بابويه القمي والمفيد والمرتضى وغيرهم من متكلمي القرن الرابع الهجري.

لقد كان للفلسفة حكاية أخرى في التّاريخ الإسلامي لا نجد حاجة إلى عرضها تجنّبا للتّكرار، ولكن يمكن الاكتفاء بالقول: إنّها دخلت بصورة يبدو أنّ حولها كثير من الالتباس. ومع أنّه ليس بالضرورة أن تكون التحولات التي تجري في حقل الثقافة وبروز الأنساق الفكرية، يفرزها التطور التاريخي للمجتمعات، فإنّه يصعب اختزال هذا الدخول في رؤيا خاصة للمأمون. يسلم بعض بأن الأمر يتعلق بدخول مقصود ومسبق للفلسفة اليونانية بقرار شخصي من أعلى سلطة سياسية يومئذٍ. وهؤلاء يجدون في ذلك ما يبرر حكمهم المسبق على القول الفلسفي بأنه خطاب غريب عن الفكر العقائدي الإسلامي، كما إنّه ليس مؤامرة سياسية لتقويض هذا الفكر. بينما استند بعض آخر إلى رأي ابن خلدون بأن الفلسفة لازمة للعمران البشري، وبأن ظهورها في المجال الإسلامي كان نتيجة صيرورة اجتماعية[1]. والحال أننا هنا بصدد وضعيّة شديدة التعقيد. فالمأمون قبل أن يرى الرؤية المزعومة هو ابن المجال الذي برزت فيه هذه الآراء التي كانت تسعى للارتقاء بأدواتها الحجاجية إلى ما يؤدي غرض إفحام خصوم ملأوا دنيا المسلمين بشبهات عقائدية، وحدث ذلك نتيجة تدفق الأفكار والمِلل والنِحل، بسبب الفتوح وتلاقح المجالات السوسيو ـ ثقافية. وقد كان المأمون العباسي هو نفسه ميّالاً إلى المعرفة ونازعاً إلى الاعتزال. فالأمر لا يتعلق بقراره من حيث هو سياسي فحسب، بل من حيث هو مولع بالكلام لم يخف تحيزه لبعض الآراء، ووظف سلطته في تغليب آراء المعتزلة على غيرهم. ولا يهم أن تأتي الفلسفة من رأس الهرم السلطوي أم من المجتمع، فلقد كانت توجد

(1) إدريس هاني، ما بعد الرشدية: ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، ص79.

بذور تفتّح على كتب اليونان، لم يكن قرار المأمون إلا حدثا في سياق انتشارها. ولم يسلم الحكماء الإسلاميون بكل مطالب الفلسفة اليونانية بل سعوا لممارسة استراتيجية الاحتواء الممنهج لآلياتها ومسائلها. هذه الاستراتيجية سميت حينئذٍ بالتهذيب. والواقع أنّ الفلسفة لم تعد كما دخلت بل ما إنّ شاع أمرها وتداولته الأيادي بالتعلم والنقد حتّى أصبحت شأنا آخر ساهم في تعزيز الفكر العقائدي، وتحولت إلى نسق إسلامي مندمج في النموذج الإرشادي الإسلامي حتّى وإن استمر فيه من تلك الشوائب كثير، وقد واجهت حرباً كانت مقررة من قبل خصومها التاريخيين.

وكان طبيعياً أن يكون خصوم الكلام الذي هو علم إسلامي محض خصوما أشدّ على الفلسفة التي بدت لهم دخيلة على المجال. وهنا تحضر كبرى النصوص الكلاسيكية التي تولّاها بعض من الظاهرية كابن تيمية وابن الصلاح وآخرين محسوبين على الكلام الأشعري مثل الغزّالي. ومن هنا تفجر الجدل حول علاقة الحكمة بالشريعة، من قبل خصومهم، وانبروا بدورهم لردّ مقالات الخصوم بخصوص تلك العلاقة. وكانت ردود ابن رشد من أكثر الردود إثارة. فيصدر الغزّالي في «تهافت الفلاسفة» أحكاماً قاسية بلغت تكفير الفلاسفة في مسائل ثلاث:

أولها: قولهم بقدم العالم.

ثانيها: زعمه أنهم يقولون بعدم علم الله بالجزئيات.

ثالثها: تأويلهم لمسألة حشر الأجساد والمعاد.

وهو ما شكل موضوع «تهافت التهافت» الذي حاول ابن رشد من

خلاله أن يفضح النهج الحجاجي الذي يقارب معنى التشغيب، وهو أسلوب العامّة والمتكلمين الذي انتهجه الغزّالي ضد الفلسفة وأهلها. لقد سعى ابن رشد إلى تخطئة الغزالي على سوء فهمه لآراء الفلاسفة لا سيما في ما يتّصل بعلمه تعالى بالجزيئات. وهذا كلام يطول التفصيل فيه؛ غير أن ما هو ملفت للنظر أن ما كان الغزّالي قد كفّر من أجله الفلاسفة، أثبته لا محالة، وذلك في مسألة حشر الأجساد ومسائل المعاد. ولو أن ابن رشد اهتدى إلى هذا لاختصر على نفسه كثيراً في ردّه عليه لأنّ الأول كان في وارد الحجاج وليس البرهان. غير أنه سعى وتحديداً من خلال «فصل المقال» إلى تقرير وجوه الاتصال بين الحكمة والشريعة. وهو نفسه لم يفعل أكثر من استدعاء وجهة نظر المؤسسين الأوائل كالفارابي وابن سينا؛ وهو تقليد سارت عليه راحلة الفلسفة الإسلامية تباعاً.

إنّ المتكلمين في نظر ابن رشد، وكما أكدنا في حديثنا عن الظاهرية، يخالفون أسلوب الخطاب عند الصدر الأول، فهم يتأوّلون ويضعون موازين للفهم لم تكن هي موازين الجيل الأول أو جيل السلف. وهكذا نجده يعقد مبحثاً في فصل الخطاب فيه نكير على طريقتهم المخالفة لطريقة السلف. فهو أجاب عن تساؤل مفترض حول أي طريق يجب اتباعه إن نحن لم نقتفِ طريق الأشعرية وغيرهم من أهل النظر؛ أجاب تحت عنوان «عصمة الصدر الأول عن التأويل». موجِّها إلى الطرق المشتركة المثبتة في الكتاب العزيز[1]. ليس المتكلمون في نظر ابن رشد على ظاهر المعنى كما يزعمون، بل هم أيضاً متأوّلون.

---

(1) ابن رشد، **فصل المقال وتقرير بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق عبد المجيد همو، ط 1، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1996، ص73.

وقد ردّ نشوء الفرق في الإسلام إلى هذا التأويل الذي يصار إلى الظّن بأنه من موجبات الاعتقاد. فقد «أوّلت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة، وصرحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وإن كانت أقلّ تأويلاً فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق»[1]. ويجدر القول إنّ الفلاسفة التفتوا في زمن مبكر إلى خطورة وظيفة الكلام القائمة على التأويلات غير البرهانيّة التي فرقت الأمة وساهمت في تمزيقها، فهي أيديولوجيات متطاحنة وليست اجتهادات خارج رهان التحكم والهيمنة والسلطة. وقد نبّه ابن رشد إلى أخطاء الأشعرية ـ وبالتالي هي أخطاء كل المتكلمين ـ حيث سلكوا طرائق في التأويل أبعدتهم عن العامّة والخاصة معاً؛ «وزائداً إلى هذا كله أن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواص»[2]. وتفصيله، أن ابتعادهم عن الجمهور هو بسبب أنّ طريقتهم أغمض عن الطرق المشتركة للجمهور، كما إن ابتعادهم عن الخواص فلأن طريقتهم ناقصة من حيث شرائط البرهان. وعليه بدت الأشعرية لابن رشد نهجاً سفسطائياً من حيث جودها بكثير من الضروريات كعدم اعترافهم بثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض[3]. وعلى الرغم من نزوع ابن عربي إلى العرفان النظري، إلّا أن تأثير نظرتهم إلى المعرفة والعلم على أساس المنازل يجعل الحكم بالجملة فيه تفهّم للصناعة لا استئصالاً لها ولأهلها. وهكذا يعقد وصلاً من كتاب «الفتوحات» لمعالجة العلم النبوي والعلم النظري، وفيه يؤكد

(1) المصدر نفسه، ص70.
(2) المصدر نفسه، ص71.
(3) المصدر نفسه، ص711.

على خطأ هجاء الفلاسفة وتكفيرهم. وقد عاب على طريقة من كان ناظراً في ذلك الصّف من العلم النبوي الموروث، ثم وقف على مسألة من مسائلهم سبق للفيلسوف أو المتكلم أن ذكر بها، فيردها إلى ذكر الفيلسوف لها من حيث هو فيلسوف ولا دين له. يقول ابن عربي: «فلا تفعل، يا أخي! فهذا القول قول من لا تحصيل له. إذ الفيلسوف ليس كل علمه باطلاً. فعسى أن تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق (. . .)، وأما قولك الفيلسوف لا دين له، فلا يدل كونه لا دين له على أنّ كل ما عنده باطل. وهذا مدرك بأول العقل عند كل عاقل»[1].

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج1، ص145 ـ 146.

الفصل الأول

في النسق الحكمي ـ العرفاني

لم تستطع الفلسفة بعد اقتحامها المجال الإسلامي أن تتعدى حدود النخبة. وكانت مسيرة التهذيب لا تزال قائمة على قدم وساق في طول وعرض القول الفلسفي. وقد مكّن الدخول المخضرم للفلسفة اليونانية بشقيها الأفلاطوني والأرسطي، ضمن صيغتهما التلفيقية الأفلوطينية، من تداخل القول العرفاني والقول الفلسفي. وبقدر ما منحت الفلسفة للعرفان دفعة قوية، منح العرفان للفلسفة فضاء جديداً للتفكّر. قبل ابن عربي، كان الغزالي قد خاض تجربة معرفيّة كبيرة شكلتها رحلاته في مختلف هذه الأنساق. وقد تحدث عن هذا القلق المعرفي والروحي في «المنقذ من الظلال»، سالكاً في ذلك ضرباً من الشك المنهجي لعله كان الملهم للشك الديكارتي في ما بعد. وهو يعتبر ممن التفت إلى أهمية العلاقة بين المحسوس والمعقول، واعتبار أنّ العلاقة بينهما لو اتضحت لانفتح باب عظيم من المعرفة ولتمّ إدراك التوازي بين عالمي الملك والملكوت[1]. بهذا ومضافاً إلى إقراراته بتفاوت منازل المعرفة وغيرها

(1) غلام ديناني، المنطق والمعرفة عند الغزّالي، 135.

من الأفكار التي يعود له الفضل في إذكائها، يكون الغزّالي أيضاً ممن دنا دنوّاً إلى العبر ـ مناهجية لولا أن أغراض السياسة وثقافة عصره التي ظل قوامها التعصب.

لقد شكلت تجربة الغزالي واحدة من أهم تجارب العبر المناهجية في تاريخ الفكر العقائدي الإسلامي، لكنها كما لمّحنا عبر مناهجية مشوبة ومعاقة بثقافة العصر والباراديغم المهيمن على النظرة الكلّية للعلم والمنهج والفكر. وحتى وإن أقر في نهاية رحلته كما بسطها في المنقذ، بأن قراره استقر على التصوف، فقد ظل وفياً لكل المعاني التي شكلت حصيلة هذه التجربة، وذلك يبدو واضحاً متى أدركنا أن مقتضى السفر في الأنساق أن يكون الخروج منها ليس كالدخول فيها. فالغزالي بعد هذه التجربة كوّن رؤية مركبة عبر ـ مناهجية جعلته لا يفي لواحدة من تلك الأنساق، لأنه يجد نفسه فيها جميعاً. أما إقراره بالتصوف فهو ذو مغزى معنوي يتعلق بالعملي منه ورقائقه. ومن هنا مؤلفه العمدة في العرفان العملي: إحياء علوم الدين. إن دراسة تجربة الغزالي في مجال التفكير العقائدي مهمة للغاية، فهو على عكس كثير من الأعلام، أدرك ما هو مطلوب من الجمهور وما هو خاص للخاصة. وإذ يعتقد أن من مدارك العلم ما هو مضنون به على غير أهله، إلّا أنّه ارتضى ـ ولأسباب سياسية ـ للجمهور من العامّة الاعتقاد على قواعد الكلام الأشعري. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الأسباب السياسية هنا لا تتعلق بالوظيفة المذهبية في المدرسة النظامية التي كان على رأسها رسمياً فحسب، بل يتعلق الأمر بسياسة دينية لتدبير المجال الاعتقادي الإسلامي. فلقد اعتقد بأن الكلام الأشعري على ما فيه من علل وأخطاء يصلح للجمهور. هنا القيمة التي منحها الغزالي للكلام الأشعري الذي ساهم في تأسيسه وتأصيله،

ليست قيمة معرفيّة بقدر ما هي قيمة سوسيو ـ ثقافية وسياسية. ومع ذلك فقد احتفظ لنفسه بآراء ظلت محل إلهام كبير لما سينهض عليه النسق العرفاني مع محيي الدين بن عربي والسهروردي إلى ملا صدرا.

في الحكمة المتعالية

كما إنّ الكلام الشيعي استوعب الكلام المعتزلي واستدمجه في تجربة ارتقت به إلى مستوى الإدراك الفلسفي ووظيفته، فقد بات حتميّا أن تثمر جهود الشيعة في حقل الفلسفة والعرفان مدرسة مستوعبة ما زالت تعرف نموا مطّرداً إلى أن بلغت ذروتها مع الحكمة المتعالية ومطور نهجها صدر المتألهين الشيرازي. فهو يُعتبر الوريث لكل هذا التراث في التفكير الفلسفي والعقائدي الإسلامي[1]. فلو أخذنا الجانب الفلسفي نجده أفاد من ذروة الفكر الإشراقي مع السهروردي، كما أفاد من ذروة الفكر المشائي من أستاذه مير داماد الملقب بالمعلم الثالث. وقد أضاف ملاصدرا كل هذا الإرث إلى جانب المنقول الذي يعدّ فيه محدّثا صاحب إجازة من أحد كبار محدّثي زمانه ألا وهو بهاء الدين العاملي[2]. ومع أن أنساقاً ومناهج وخطابات أخرى تعايشت جنباً إلى جنب مع هذه التجربة داخل المجال الشيعي، إلّا أننا عند التحقيق نقف على نموذج غير مسبوق في الموقف الاستيعابي للحكمة المتعالية. فمعارضوها هم بلا شك معارضو كل أشكال القول الفلسفي؛ أي موقفهم في الأصل هو ضدّ

---

(1) انظر تفصيل هذا الكلام في كتابنا «ما بعد الرشدية: ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، مصدر سابق.

(2) إدريس هاني: **ما بعد الرشدية، ملاصدرا رائد الحكمة المتعالية**، المصدر نفسه، ص40 ـ 41، ط 1، مركز الغدير، 2000م، بيروت.

الفلسفة. وموقفهم من الحكمة المتعالية هو فرع لموقفهم التقليدي من أصل الفلسفة. أما المتفلسفة فهم مذاهب في موقفهم من الحكمة المتعالية. فبعضهم يعترف لملاصدرا بقوة الاستيعاب ومهارة التنسيق، لكن الخلاف هنا يكون تفصيلياً، ولا شك في أن الخلاف التفصيلي في الفلسفة أمر مطلوب ولا إشكال فيه، لذا فقيمة الحكمة المتعالية في موقفها الفلسفي وروحها العبر ـ مناهجية لا في تفاصيل آرائها القابلة للهدم والترصيف، كما كان ذلك هو نفسه نهج ملاصدرا. وثمة آخرون لم يجدوا فيه سوى تلفيق، وهو أمر مؤسف للغاية، لأن مهارة التنسيق والاستدماج وإعادة البناء بعد التفكيك، فضلاً عن الأفكار الثورية التي تعود لملا صدرا ولا يشاركه فيها القدامى ولا المعاصرون له، أمر لا يقل مهارة عن سابقيه. ومن المفيد القول إنّ روح الحكمة المتعالية هي روح الانفتاح على الحقيقة ولو اقتضى الأمر الخروج والتمرد عن كل منهج مانع منها، وهذه هي روح العبر ـ مناهجية. تبدو الحكمة المتعالية بعد طول تأمّل وكأنها لا تندرج تحت أي مقسم مما ذكرنا، فهي تبدو مستوعبة لكلّ الأنساق ومغايرة لها في الوقت نفسه. إنّها حصيلة تركيب الكلام والحكمة والعرفان، هي البحث والإشراق، وهي أيضاً النقل والعقل وما بعد العقل. وهي كل هذه المناهج مستوعبة في خطة متينة لاستيعاب الكل من دون الوفاء لمنهج منها. ولذا لا عجب أن تجد ملا صدرا في الوقت الذي يفاجئك في الانتصار للكلام ضد الفيلسوف، وللفيلسوف ضد الكلامي وللظاهري ضدهما والعكس. ثم هو نفسه الذي ينصحك بعدم منح أهمية لمقالات الفلاسفة والصوفية والمتكلمين وغيرهم. وحظ ابن سينا من قسوة نقده لا يضاهى. فمن لم يستوعب العبر ـ مناهجية يتعذّر عليه فهم الإشارة هنا.

وعلى الرغم من أن ملا صدرا مارس أستاذيته على من سبقه ومن عاصره من الفلاسفة والحكماء، فإن ثمة من تطوح في أمره ما بين ناسب إيّاه إلى السينويّة، وناسب إيّاه إلى الأكبريّة، وناسب إيّاه إلى السهرورديّة، وناسب إيّاه إلى الميرداماديه. والحق أن ملا صدرا هو كل هؤلاء ولكنه في الوقت نفسه، ليس كلّهم. لذا كان حقيقاً أن يسمّي نهجه بالحكمة المتعالية التي وإن احتفظت للشيخ الأكبر باحترام خاص وفريد لم يُعهد من ملا صدرا الذي قارع الفلاسفة بلا هوادة، إلا أنه كان أجرأ على مخالفة من نسب إليهم. لقد مارس اختلافاً جذرياً في مسائل كثيرة مع ابن سينا والسهروردي وحتى ابن عربي الذي لمس فيه كثيراً من الأصالة والجرأة على المعرفة والعبر ـ مناهجية. وليس الأمر يتعلق بمجرد وضع براهين لمطالب العرفان الأكبري كما ذهب بعضهم، بل الأمر يتعلق فضلاً عن لياقة برهانيّة شمولية ومرنة وفعالة لم تترك أمراً لم تخضعه للبرهان، بتفردات استراتيجية لم يعد بالإمكان إلا أن تنقلب الحكمة مع ملا صدرا لتصبح حكمة متعالية تلتقي مع هؤلاء ولا تلتقي معهم في آن واحد.

إن من لم يأنس بمطلب العبر ـ مناهجية يتعذر عليه الوقوف على مذاق ملا صدرا الذي تكمن فرادة نهجه في نهجه العبر ـ مناهجي الذي أثمر قيام الحكمة المتعالية كمنتج لهذا السفر العقلي الفريد في مديات القول الحكمي واحتواء أسراره. بل لا مجال لفهم أسرارها إلّا إذا سلكنا مسلكاً في قراءتها خارج سياق الرّشدية بتسلّطها الريناني.

الفصل الثاني

المقاربة المتعالية كطريق لفهم الحكمة المتعالية

في ضرورة ترحيل الاشتغال الرشديّ

لا نهتمّ هنا بفهم مقولات الحكمة المتعالية، بل المطلوب هو فهم الموقف الفلسفي لرائد الحكمة المتعالية، فقيمه روائعه لا تكمن في حسن الإقامة داخل متون التقليد الفلسفي، بل في موقفه النقدي والتجاوزي والعبر ـ مناهجي كما سنرى. ولكن مثل هذا لا يتحقّق إذا نظرنا إلى الحكمة المتعالية على أنها مذهباً في الفلسفة وليست موقفاً من داخل الفلسفة. كما لا يتحقق ذلك من خلال قراءة الحكمة المتعالية في سياق السينوية أو الرشدية أو السهروردية. المسألة الأساس هنا هي أنه كيف نقرأ ملاصدرا كملا صدرا، وكيف نعالج الحكمة المتعالية خارج سياق المسألة الرشدية؟ هنا، يبدو أنّ ترحيل الاشتغال بالفيلسوفين: ابن رشد وملاّ صدرا غدا أمراً ضرورياً. أعني أنّ ذلك من شأنه أن يخفف من هذا الحصر الفلسفي الذي امتد قروناً حيث جهل فيه أهل المغارب ملاصدرا كما أهمل فيه أهل فارس ابن رشد. وبين الذهول والتجاهل حكاية لم يقف عندها تاريخ الفلسفة الإسلامية. فما الذي جعل أهل

المغرب يجهلون ملاصدرا، وما الذي جعل أهل فارس يتجاهلون ابن رشد؟ لعلها من كبرى التساؤلات الباعثة على الحيرة، وفيها وجب أن يسافر البحث الفلسفي العربي والإسلامي، ولكنه لم يفعل. وحيث بات واضحاً أننا لا يمكننا في المغارب التعاطي مع ابن رشد إلا على أساس الرشدية، أي على ضوء الرينانية، كان لا بدّ من أن نسلمه لمن يملك أن يقرأه خارج ضوضاء الرشديات التي جعلت ـ كما يؤكد رينان نفسه ـ السيرة الرشدية تعاني من التضخم إلى حدّ تلبيسها بالأساطير. فمن شأن من اطلع على ملاصدرا أن يقرأ ابن رشد في مسار ما بعد الرشدية الذي هو مسار ينتمي إلى تاريخ وجغرافيا العالم الإسلامي أيضاً. بتعبير آخر، يجب أن لا نقرأه في المسار الذي وضعه فيه رينان، باعتبار أن ما بعد الرشدية خرجت من التاريخ والجغرافيا العربية والإسلامية. ومن هنا، ومع أن التحقيق يتطلب الوقوف عند رشديات متعددة، لاحظنا أن دُعاة الرشديّة المعاصرين سرعان ما يقفزون من ابن رشد إلى أوروبا ليعززوا الموقف الريناني بعدما جهلوا أو تجاهلوا أن ما بعد الرشدية عرفت لحظات مشرقة في تاريخنا وجغرافيتنا الإسلامية أيضاً. كانت الحكمة المتعالية مع رائدها صدر المتألهين مثالاً حيّاً وقوي التعبير عمّا بعد الرشدية الإسلامية. وكان حديث الدكتور غلام الديناني تجسيداً لهذه الدعوة، ولطالما طمحت لأن يقبض المغاربة على شيء ما في الحكمة المتعالية لم يتنبه له أهل فارس، كما طمحت لأن يقبض الإيرانيون على شيء ما في فلسفة ابن رشد لم يتنبه له أهل المغارب. فتبادل وظيفة البحث وتوسيع مجالاته وآفاقه من شأنه أن يكسب الموضوع غنى ووفرة، ويضفي كثيراً من الجدة على اشتغالنا. على أننا نعتبر أن أولى مهام استدخال أجنبي القول على المجال تكمن في تقديمه بالوضوح

الكافي وتحقيق القدر من الأنس بمطالبه. وقد حاولنا قدر الوسع ألّا نتجاوز النص لغاية التأويل في مبادرة سابقة اكتنفها الإحساس والإعجاب بالحكمة المتعالية، لأن التّغاضي عن الاستئناس بالمدارس الجديدة وتجاوزها رأساً للنقد، يعدّ أمراً مضراً جداً بمهمة الاستئناس بأُسس أي فلسفة من الفلسفات. وظني أن هذا أضرّ كثيراً بالفلسفة الغربيّة نفسها في المجال العربي، لا من حيث إنّها سقطت في أسوأ ترجمات فحسب، بل لأنها وضعت عربة التأويل أمام حصان التأسيس. انخرط المفكرون العرب في نقد الفلسفة الغربيّة واستدماجها تأويلياً بصورة لم يتحقق قبلها شرط الاستئناس الكامل بمطالبها ومباحثها وقضاياها. وهذا النوع من انتهاك وظيفة التقديم للفلسفة كان قد أضر أيضاً بالدراسات الرشدية التي تم استدماج تأويلها قبل أن يتحقق التوثيق الكامل والتحقيق التام لمتونها التي ظلّت شتاتاً لم يصلنا منه إلا القليل الذي ظهر متأخراً. وعلى قدر ما نرى ونسمع عن اهتمام فائق ومتفنن بالمتن الصدرائي في إيران، سواء من قبل شراحها التقليديين الواقفين على متونها وأسرارها وقوفاً دربياً واحترافياً، أم محاولات الباحثين الأكاديميين الذين جعلوا من هذه التجربة الفلسفيّة واحدة من أبرز معالم الحضارة الفارسية المحدثة، على قدر ذلك كان الإهمال والجهل بها يكاد يكون مطبقاً في العالم العربي، إن لم نقل في غالبية العالم الإسلامي. وحتى ذلك الوقت لم نقف إلا على نزر قليل من الكتابات العربية عن الحكمة المتعالية. وما عدا محاولات يتيمة ومقالات محدودة جداً ـ لا تشفي غليل طالب حكمة متدانية فكيف بطالب حكمة متعالية؟! ـ تأكد أن معظم الدراسات الوافية عن صدر المتألهين الشيرازي لم تبرح إيران. بينما لم يوجد في العالم العربي غير الحواشي التي وضعها علماء تقليديون مثل الشيخ مظفر،

وأخرى قام بها العلامة السيد طباطبائي لمتن الأسفار[1]. وغالبا ما تحتاج هي الأخرى إلى الشرح والتعليق لتماهيها مع المتن صعوداً ونزولاً. ولم تطبع إلا طباعة محدودة تقل فيها العناية بالشكل بما لا يناسب قوة المضمون وأهمية الحكمة والحكيم. أمام هذا الإهمال غير المبرر ـ لا سيما بعد أن نلاحظ الانهمام المبالغ فيه بالدراسات الرشدية ـ كانت تجربة المستشرق الفرنسي هنري كوربان الذي قضى شطراً من عمره في أحد مراكز الدراسات والأبحاث الفرنسية في إيران، قد أماطت اللّثام عن هذا الإهمال، ونفضت الغبار عن واحدة من نفائس قولنا الفلسفي الإسلامي، بل تكشف عن هذا التراث المنسي خارج إيران، وتقف على أسرار الحكمة المتعالية حيث بارزت بها كل المقاربات الحصرية التي جعلت تاريخ الفلسفة الإسلامية يكاد يصبح عقيماً حتّى أنّه لم ينجب عقلا يفوق الرشدية؛ وهنا يُطرح السؤال: ترى هل تنبه قليلاً مؤرخ الفلسفة الإسلامية إلى هذه الإهانة؟! يشير كوربان إلى هذا الوضع قائلاً: «لقد أعطت أعمال فيلسوف قرطبة بترجمتها اللاتينية ما يسمى في الغرب «بالرشدية» التي طغت على السينوية اللاتينية. أما في المشرق، ولا سيما في إيران، فقد مرت الرشدية مروراً غير ملحوظ، كما لم ينظر إلى نقد

---

(1) هذا هو الواقع على الأقل الذي دفعني قبل أكثر من عشر سنوات إلى الكتابة عن ملا صدرا كرائد للحكمة المتعالية، في حين لم تكن أمامي سوى عينتين أو ثلاث تناولت جانباً من هذه الحكمة، كما فعل هادي العلوي مع الحركة الجوهرية، أو جعفر آل يسين مع الوجود والماهية. ولكن السنوات القليلة الأخيرة شهدت أبحاثاً وأعمالاً بعضها عرف النّور، وبعضها قيد البحث أو تحت الطّبع، وهي تؤكّد على أن مستقبل الحكمة المتعالية رهين بهذا الانفتاح والاكتشاف الذي تحدّثنا عنه كثيراً. لكنّ نصيحتى لمن يريد بعد اليوم أن يعاقر الحكمة المتعالية أن يحسن قراءتها خارج الإسقاطات السينوية أو الرّشدية أو حتى السهروردية. كما عليه أن يحسن قراءتها خارج سلطة الشروح الكلاسيكية التي تنظر في رسوم ملاصدرا لا في المعاني والآفاق التي تحملها إشاراته ومزاعمه.

الغزالي للفلسفة على أنّه قد وضع حدّاً للسنة التي ابتدأها ابن سينا»[1].

كان كوربان وهو عميد الدراسات الإشراقية في الغرب، يشارك دعاة ما بعد الرشدية الإسلامية أسفهم على هذا الخطأ التاريخي الذي يحمله هو الآخر على ضيق الأفق الذي ميّز النظرة الغربيّة القائمة على ترديد الحكاية نفسها كما عبّر عنها كثيرون في طليعتهم رينان، بأن الفلسفة في المجال العربي والإسلامي بلغت ذروتها مع ابن رشد وانتهت بانتهائه. وعلينا ألّا ننسى أن ابن رشد لم يخلف تلامذة مثل غيره من الفلاسفة الكبار كابن سينا. وإذن، حين يموت الرجل ستموت معه الفلسفة التي ستجد طريقها سالكاً إلى اللّاتين عبر الحضن اليهودي لشروحه الكبرى. في هذا المجال يقول كوربان: «ولقد غرب عن بالهم، والأمر كذلك، ما كان يحدث في الشرق، حيث مرّت مؤلّفات ابن رشد من دون أثر ملحوظ. فلا دار في خلد نصير الدين الطوسي أو مير داماد أو هادي السبزواري ما تعلقه تواريخ الفلسفة عندنا من أهمية ومعنى على ذلك النقاش الجدلي الذي دار بين الغزالي وابن رشد. بل إننا إذا ما وضحنا لهم ذلك، لأثار الأمر دهشتهم، كما يثير دهشة خلفهم اليوم»[2]. وحيث كنت ابن المغارب، أدركت مخاطر الانهمام الرشدي المسرف، كما أدركت حسرة هنري كوربان إزاء هذا الإسراف، الذي بدا وكأنه خدعة وضعنا فيها الاستشراق الرشدي. لقد منحوا للرشدية من الجهد والكلام ما عزز تلك الخدعة، إذ بدا الحصر الذي جعل الرشدية أوج القول الفلسفي العربي والإسلامي إدانة غير مباشرة لتراثنا وليس لحظة مشرقة في هذا التاريخ. وما زلنا في المغارب غير قادرين على فهم أي فيلسوف آخر مهما قرب

---

(1) هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ط3، منشورات عويدات، بيروت، 1983، ص30.

(2) المصدر نفسه، ص358.

أو بعد بعيداً عن تسلط الرشدية، كما لو كانت هي مبتدأ وخبر القول الفلسفي في تاريخ النوع. وسنضطر كلما حاولنا أن نقرأ فلاسفة أو فلسفات جديدة أن نكيّفها ونشوهها حسب ما يرضي معصومية القول الرشدي وسقفه الممدود. فما زلت أعتبر أننا أخطأنا الطريق حينما تحدثنا بعناية عن الرشدية وليس عن ابن رشد، لأن النسبة الفلسفيّة المتمذهِبة لا تركب في التقليد الفلسفي العربي والإسلامي على الاسم بقدر ما هي حكاية نسبة لاتينية. النسبة تلك هي مما لفت إليه حسن حنفي في محاولته الاستغرابية؛ فعادة تكون النسبة في التجربة الإسلامية للمدرسة أو التيار والموضوع كالمعتزلة والظاهرية والمتصوفة، وليس للشخص مثل الديكارتية والهيغليّة والكانطية وما شابه. وهو كذلك، فحتى النسبة إلى الشخوص في ما يتعلق بتيارات الفكر الإسلامي في تراثنا هي تقليد لاتيني جديد، وليس تقليداً إسلاميّاً أصيلاً. وإن وجدت له نظائر نادرة في النسبة الشخصية كالأشعريين والماترديين وما شابه. وعموما أيّاً يكن الأمر، فالنسبة تتأكد في التقليد العربي والإسلامي للشخص بمقدار ما له من قوة نفوذ وخلف وامتداد، بينما لم يوجد للرشدية امتداد إلا في المجال اللاتيني وليس في المجال العربي. والحق يقال، إنّ الرشدية اللاتينية كانت إحالة أوروبية مجازية على الفلسفة الإسلامية المشائية كما اكتشفوها في المتن الرشدي الذي لم يكن قبل هذا التاريخ بإمكان أي عربي أن يميز كتاباته عن عموم الاشتغال الفلسفي العربي المشائي مشرقاً ومغرباً. فهي أشبه بالنسبة المجازية القائمة للعثمانية والتركية بدلاً عن الإسلام في أوروبا خلال العصر الحديث. فقبل معانقة الأرسطية مباشرة كان لا بدّ من أن تتم النسبة إلى الرشدية. ومع أنني كنت وأنا أقرأ النص الرشدي الأكثر ظهوراً في الابتكار، أعني «تهافت التهافت» أو «فصل

المقال» لا أقف عند مقولات غريبة عما اشتغل عليه العقل الفلسفي في المشرق العربي والإسلامي، فهي في أرقى حالاتها لا تعدو كونها اجتهاداً محدوداً داخل المذهب الأرسطي نفسه. وقد بدت لي الأحكام التي بلغت مع محاولات محمد عابد الجابري في موضوع الرشدية وفكرة القطيعة بين المشرق والمغرب من أبرز المبالغات التي نتجت من هذا الإفراط الرشدي والتفريط في شمولية التراث الفلسفي العربي والإسلامي. ولا أخفي أن هاجسي الأول كان هو تقديم جواب نقدي وعملي حول مشروع محمد عابد الجابري الذي اختزل العقلانيّة في التراث الرشدي ونفاها عن غيره. كنت خلافاً لذلك، أعتبر ابن عربي وابن خلدون نموذجين لعبقريتين مغربيتين، استطاعا أن يحدثا كثيراً من القطائع الحقيقية في مجمل النموذج المعرفي. أحدهما برع في حقل العرفان والموقف من الحقائق الفلسفيّة، والآخر برع في حقل النظر التاريخي للأمم والحضارات. كان ابن عربي حكيماً متجاوزاً لمقولات القول الفلسفي الأرسطي، وكان ابن خلدون ـ وإن قادته مواقفه الايديولوجية والسياسية إلى الفشل في تطبيق منهجه النقدي وانتهاك منهجه ومفاهيمه ـ باذراً لأولى بذور السوسيولوجيا والتاريخانية. ولا ندري كيف غطت الرشدية على الخلدونية والأكبرية حتّى بات هذان الأخيران مجرد لواحق في المدرسة الرشدية ـ كادت الآلة الجابرية تسحق الفرادة الأكبرية وتجعلها لاحقة في الجوقة الأندلسية (الحزمية ـ الرشدية) باعتباره كان بيانيا في حاق عرفانيته، على أنّ هذا الوصل (الأكبري ـ الرشدي) الذي تحايلت عليه آلة الصهر الجابرية ستنفك عراه بنيوياً مع محاولات أخرى، والأمر نفسه بالنسبة إلى الخلدونية التي تكاملت رشدياً عند الجابري، بينما انفكت رشدياً برسم نظرية الاستخلاف عند

المرزوقي ـ كما ألفينا ذلك عند ناقد العقل العربي، وهو ما أشرنا إليه مراراً، إذ تعتبر هذه الدراسة نقداً عملياً على اتهام التراث الآخر بالعقل المستقيل، ودعوى القطيعة بين المشرق والمغرب على أرضية العقلانيّة الرشدية الغربية. ومما يؤكد هذه المزاجية في تقويم الأعلام وتصنيفها جواباً للدكتور محمود إسماعيل، وهو مؤرّخ ذو ميول ماركسيّة عن سؤالي: هل ما زلت على موقفك ذاك من ابن خلدون؟ فكان الجواب نعم مع مزيد من التفصيل. عاش محمود إسماعيل فترة في المغرب ودرس بجامعاتها. وقد كتب في السنوات الأخيرة كتابه الذي اعتبره المغاربة نوعاً من التشغيب بعدما أثار حفيظتهم: «نهاية أسطورة: نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا». ملخصه أنّه ينزع صفة الجدّة والإبداع عن كتابات ابن خلدون. ومع أنني من الناقضين على ابن خلدون في جملة من آرائه، تأسفت أن يصدر هذا عن أيديولوجي ماركسي يدرك أكثر من غيره أن ماركس نفسه كان قد اهتدى إلى نسقه من خلال استدماج آراء ونظريات من سبقه من الألمان والإنكليز والفرنسيين. فالإبداع ليس مجرد تمثل أفكار بل كيفية تنسيق أفكار. ولكن الشاهد عندي هنا جوابه على سؤالي عن رأيه في ابن رشد، حيث اعتبره أرقى عقل عرفته الفلسفة الإسلامية كما يتردد عادة في كلام الرشديين العرب المعاصرين. في ظني أنه كان أجدى لو يكشف محمود إسماعيل عن أسطورة الرشدية بدل الحديث عن الأسطورة الخلدونية. لأن ابن خلدون كان صاحب إضافات حقيقية وملموسة ولا غبار عليها، وهي من حيث النسق تعد أضبط وأرقى مما نظر له من سبقوه، وإن وجدت جذورها هناك. أعترف هنا بأن أبا يعرب المرزوقي كان من بين العرب أكثر استقامة فكرية في هذه النقطة حينما اعتبر الرشدية بمثابة قشرة

موز رينانية فيما اعتمد الخلدونية ركناً ركيناً ـ على الأقل في المجال (الميتا ـ تاريخي) ـ في مشروعه الاستخلافي.

❖

لقد بدا لي أن عدم التفات ملا صدرا إلى ابن رشد ليس أمراً بريئاً، ولكن وجب أن نفهم ذلك في سياق النشاط الفلسفي الإسلامي حتّى ذلك العهد. فهو لم يجد في ابن رشد ما يميزه عن بقيّة الفلاسفة المشائيين الذين اشتغلوا بتقديم الأرسطية. وما يعزز عندي أن ملا صدرا كان على دراية بابن رشد هو أنّه كان موسوعي الإطلاع الفلسفي، لم يغادر رأياً فلسفياً أصيلاً إلا واستحضره في بناء نسقه الخاص. ويكفي أنّه كان مطلعا بارعا على ابن عربي؛ وحينئذٍ سيقف حتماً على حديثه عن ابن رشد بتعبير كنائي أو تهكّمي عن «الطبيب مداوي الكلوم». وهذا ليس جديداً، فكما نبّه رينان، أنّه قلّ ما قرأت كتبه من بعده. وقد كان ابن سبعين يتناول المسائل ذاتها التي تناولها ابن رشد من دون أن يشير إليه. في هذا السياق يؤكّد جوزيب بويج مونطادا على شيء يفيدنا في معرفة علاقة المجال الإيراني حتّى حدود القرن الرابع عشر الميلادي بهذا النص: «أما في المشرق فكان ابن رشد في موقف لا يحسد عليه بالمقارنة بابن سينا، غير أن النسخ المتعددة للجوامع أو المختصرات التي تم القيام بها في إيران الصفوية تشهد بدراسته هناك في معترك القرن الرابع عشر الميلادي، غير أنّه في المغرب كان معظم النسخ المتداولة لأعمال ابن رشد هي تلك الخاصة بشرح الكتاب الأرجوزة في الطب لابن سينا الذي كان قد غطى عليه وخطف الأضواء منه»[1]. ليس الأمر يتعلق بعدم

---

(1) جوزيب بويج مونطادا، ابن رشد حياة فيلسوف واضطهاده، أعمال الندوة الدولية =

الاعتراف بابن رشد مشرقاً، بل حتّى مغرباً، وليس من قبل فقهاء فحسب، بل من قبل فلاسفة أيضاً.

ويؤكد مونطادا على أنّ كتب ابن رشد كانت معروفة تمام المعرفة، غير أنّه لم يكن معترفا بها. وحينما تحدّثنا عمّا بعد الرشدية، لم يكن الأمر يتعلق ببعدية تجعل الشخص نفسه ككل الفلاسفة الإسلاميين حلقات متتالية. على خلاف ذلك، كان القصد مجازياً تجاوزاً لحكم خاطئ تزعّمه رينان وأمثاله دار حول الرشدية بما كانت تعني في كتاباتهم أنّها اللحظة الأخيرة في الإبداع الفلسفي في العالم الإسلامي. وهو فحوى ما ذهب إليه رينان حينما اعتبر أن موت الفلسفة في العالم الإسلامي مقترن بموت ابن رشد[1]. كأنه لم يتسن لهذا المجال أن يشهد نشاطاً فلسفياً خلّاقاً، مع أن ما بعد الرشدية عرفت من ذلك ما جعل الفلسفة تجد أوجها الآخر في الحكمة المتعالية. ولو قدر لابن رشد أن يأتي بعد ملا صدرا لما وسعه إلا أن يقدم شروحاً له، ولم لا، لكانت للرشدية اللاتينية حكاية أخرى غير الأرسطي التي اختزلت فيه تلك الأخيرة. لم يرق حال ابن رشد ـ رغم الإطراء الريناني الشديد ـ إلى مجرد شارح لأرسطو، إذ لم يرض هو نفسه بأن يكون أكثر من مجرد شارح. ومع أن رينان نبه إلى خروج ما يعرف بالفلاسفة العرب عن النص المدرسي لتعليم الفلسفة إلا أنّه يعتبر ذلك شأنه شأن الفلسفة برمتها لم تكن صناعة عربية، ولم تكن في تاريخ العرب سوى «عارض استطرادي». فالعبقرية العربية الوحيدة التي يعترف بها رينان تتعلق بنظم

= بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، مراكش 12 ـ 15، 1998م، تنسيق د. محمد المصباحي، ط 1 منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، 2001م.

(1) عزيز الحدادي، **صورة ابن رشد في الكتابات الأوروبية والعربية**، ص 65، ط1، مطبعة ما بعد الحداثة، فاس/ المغرب، 2000م.

القصائد وبلاغة القرآن وهي العبقرية نفسها التي وجدت نفسها تناقض الفلسفة اليونانية. كان الأمر إذن يتعلق بهذه الفلتة التاريخية التي مكنت لهذا السامي أن يشرح أرسطو ويستوعبه، كما لو أننا أمام استثناء يكسر القاعدة. هذا ما يشكل مفهوماً لمقاربة رينان الذي كان يبحث عن ابن رشد كلاتيني ملحد قليل الوفاء لثقافته الإسلامية، وليس عن ابن رشد كما هو في جغرافياه وتاريخه الخاص خارج إسقاطات الرشديات اللاتينية (بالجمع). لم يعتبر رينان أنّ ما يبدو اختياراً عربياً لأرسطو أمراً حقيقياً. والصحيح أن هذا التفضيل كان خادعا لأن التخيير لم يقع بفعل نظر وتأمل. لم تكن الفلسفة حسب رينان في المجال السامي سوى عرض طارئ أو استعارة خارجية عديمة الخصب. ومن هنا فلا يوجد غير اليونان من يملك منحناً دروساً وليس أي يونان أخرى كيونان مصر أو يونان سوريا، باعتبار الشرق السامي مديناً في كل هذا الإرث الفلسفي لليونان. اليونان الجديرة بالاحترام والتمجيد ها هنا، هي اليونان الكلاسيكية الخالصة[1]. وعلى هذا الأساس، نظر رينان إلى ابن رشد، حتّى إنّه اجتهد لينفي عنه كثيراً من الآراء التي تخرم طريقة التفكير الأرسطية اليونانية انطلاقاً من مقارباته الفيلولوجية المحضة. وحرصاً على الموضوعية، فما أشار إليه رينان لا يعدم حقيقة. كان الوجه الخاطئ ـ إذا أردنا أن نحدد وجه الخطأ الريناني ـ يكمن في هذا التمييز الكبير في الجغرافيا الإسلامية التي لم تميز في اشتغالها الفلسفي بين فارس والعرب وغيرهما. ومع أن لا أحد من القدامى لفت إلى هذا التمييز العرقي والجغرافي الذي بات بدعة مستحدثة أنتجتها نوازع التمركز الإثني الأوروبي الذي تكرس مع الهيغلية بصورة فاضحة، إلا أننا لا

(1) انظر: رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، ط 1، 2008، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

نخالف أن بدء الاهتمام بالصنائع من هذا القبيل إنما نتج من المفصل التاريخي إبان العصر العباسي، وامتزاج العرب بالفرس في هذا الرهان الحضاري الإسلامي. وقد بدت تلك النزعة واضحة في الحوار التاريخي الذي جمع بين السيد جمال الدين الأفغاني وأرنست رينان على هامش محاضرة هذا الأخير حول مناقضة الإسلام للعلم. فقد سعى بعد ذلك النقاش التاريخي أن يعود ليستثني المجال الحضاري للسيد جمال الدين باعتباره حالة خاصة غير معنية في حكم رينان. وإذا كان ذلك صحيحاً إذا ما سقطنا في فخ التحليل المفارق للتاريخ ـ لاسيما وأن رينان يخصص العرب في ما يشرك العالم الإسلامي في إطلاقاته ـ فإنّه لا يعدو أن يكون مغالطة حينما ندرك أن الحديث عن عرب وفرس في تشخيص حال التفلسف في العالم الإسلامي الوسيط لم يكن حاضراً حتّى حينما كان ابن رشد العربي يدافع عن الفلسفة ضد خصمها اللّدود الخراساني أبي حامد الغزالي. كان التفلسف اختياراً شخصياً داخل المجال الإسلامي الممتد وليس اختياراً عرقياً؛ كان لكل إقليم حظه الوافر من الفلاسفة وخصومها، حتّى إنّ صنّاع ما عرف بمحنة ابن رشد لم يكونوا سوى الموحدين المغاربة الذين خرجوا من جبّة أبي حامد الغزّالي الخرساني، فأحيوا كتاب الإحياء، وأحرقوا شروح ابن رشد. وقد وضع السيد جمال الدين الأفغاني رينان في حرج شديد حينما كان يدافع عن العقل العربي وكالة عن العرب في ذلك النقاش الباريسي الشهير. وسيبدو الأمر في منتهى الحرج لو تعلق الأمر بعرض هذه الأحكام إزاء النتائج التي تحققت مع صدر المتألهين الشيرازي ومن سبقوه، حتّى إنّ المجال الفارسي ما بعد الرشدي عرف ميلاد المعلم الثالث بعد أرسطو والفارابي: مير داماد أستاذ ملا صدرا. فهذا من شأنه أن يقلب الطاولة على أحكام القيمة التي جعلت الفلسفة ما بعد ابن رشد في المجال الإسلامي عديمة. وسنكرس

هذه الأحكام إذا أحيينا هذا الهوس الرشدوي الموصول بالموقف الريناني التاريخي الذي جعل من مصحح قلق العبارة الأرسطية منتهى الاقتدار وأوج النشاط الفلسفي الإسلامي. وقد راقني أن ما كنت أقصده قد تحققت بعض من نتائجه اليوم. ففي المغرب الذي باتت الدراسات الرشدية تغطي على كل اهتمام حتّى لحظة قريبة من هيمنة مشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري، بدأ نوع من التحرر من تصميمات ناقد العقل العربي والرشدية إلى فضاء لم يكن بمقدور أي حكمة أن تحدثه غير الحكمة المتعالية لصدر المتألهين الشيرازي، فقد كانت المحرر الموضوعي من الحصر الرشدي المفتعل الذي تحول إلى حاجب لمكنونات التراث، كحجبه لآفاق التفلسف الممكن الذي تتيحه الفلسفة الصدرائية التي أعتبرها تدريباً على التفلسف الخلاق، ولا يستقيم أمرها إذا ما حوّلناها هي الأخرى إلى متون تقليدية وأرجوزة للشرح والتعليق.
هذا ما كنت أتمناه، وذاك حقا ما كنت أبغي، أن يقع النص الصدرائي في أيدي المغاربة، لعلهم ينتجون معه علاقة من جنس مختلف عن العلاقة التي أنتجها معه أهل المشرق؛ علاقة قلقة واستشكالية تمتح من ذوق آخر ولم لا، من هواجس أخرى، لتكتمل الفائدة ونكتشف فضاءات جديدة داخل هذا النص؟! لا يهم حينئذٍ إن كانت محاولات تعدم احترافية في بدايتها، نظراً لحداثة العهد بهذا النص، ولعوالق الانشداد الطويل إلى نص آخر هو النص الرشدي، الذي انشد إليه المغاربة انشداد أهل فارس إلى النص الصدرائي. مع الفارق أن نقاد الصدرائية من الإيرانيين لا يقلون عن المعجبين بها، هذا بينما يقل نقاد الرشدية عندنا. ولا يهم أن نعبث بهذا المتن قبل أن نبلغ النضج في استيعاب نقاطه ومبلغ الرشد في تدبير إشكالياته، تدبيراً حسناً. وقد كان طبيعياً أن رشدنا الفلسفي في المغارب لن نبلغه إلا بتجاوز الرشدية نفسها، لمصلحة إمكانات

وفضاءات فلسفيّة جديدة انطلاقاً من تراثنا المهمل والمنسي، بعيداً عن التكرار والدوران في حلقة مغلقة تأباها الفلسفة، ولا يتحقق معها انعتاق فلسفي. فالمهمة الممكن إنجازها مغربيا هي الانتقال بالنص الصدرائي إلى منتهى التأويل بعد تحقيق الحد الأدنى من الاستئناس بمطالبه. ولئن كنّا نؤكد على ضرورة الشرح والتقديم فهذا لا يحجب أهمية التأويل والنقد متى تحققاً على أرضية الوضوح التقديمي نفسه. فلا ينتظر أن نقف على نقاطه وفصوله شرحاً وتقليباً واجتهاداً في التفسير، فذلك مما كفانا عسره حكماء فارس وفلاسفتها القدامى والحدثاء وتعرب وأدّى المطلوب. وما زلت أعتبر المحاولة الصدرائية هي نفسها تلك المحاولة التي فتحت المجال لتصنيع المتداول بمقتضى اللغة الصناعية ومنطق البيان الذي احتوت عليه نصوص كثيرة بدءاً من النص الديني، ومقالات المتكلمين. لكن الفضاء الذي تتيحه الحكمة المتعالية هو فوق أن نعتبره مجرد تقليد هجين أو تبنٍ عقيم للنسق المشائي أو حتّى الإشراقي، وهو ما نسعى مستقبلاً لإفراد دراسة حوله. فملا صدرا هو الفيلسوف الوحيد الذي امتلك الجرأة ليسخر من الآفاق المحدودة للفلاسفة أنفسهم. وهو وحده الذي حث طالب الفلسفة أن يتجاوز مطالبها التعليمية قفزاً إلى كيمياء الحكمة والتحرر من سلطان النسق سعياً إلى آفاق الإبداع الفلسفي. إنه بمعنى آخر، الفيلسوف الذي انتصر للعقل في مداركه المختلفة، ومجالات ممارسته المتنوعة. ونشير هنا إلى أنّ ملا صدرا وخلافا لابن رشد، يرى أن المفيد في الفلسفات الموجودة هو تدريب العقل على النظر وليس بالضرورة تبني نتائجها. وكم كنت أتمنى لو يقع النص الصدرائي وقعاً حسناً فيأخذ نصيبه من التأمل والنظر بين يد باحث في منزلة الكلي ومؤرخ لصيرورة هذا التموقع الكلي في سائر مراحل الفلسفة العربية بل الإنسانيّة، إذن لوجد عند ملا صدرا ما به يرقى إلى ما

بعد سلطة الأفلاطونية المحدثة. يوقفنا بحث منزلة الكلي في الفلسفة العربية الذي شكل موضوع بحث لأبي يعرب المرزوقي محطة أساس لهذا النوع من العجز عن قراءة المشهد الفلسفي العربي خارج البارادیغم الأرسطي والأفلاطوني[1]. بذلك لا تكون الفلسفة العربية وحدها من لم تحقق مجاوزتها لما بعد الرشدية، بل الناقد العربي نفسه لم يتجاوز بنقده أفق الفلسفة الأرسطية التي عمل من حيث لا يشعر على تكريس فكرة نهاية الفلسفة الإسلامية عند حدود الرشدية. ومع أن أبا يعرب المرزوقي سعى من خلال نقد منزلة الكلي في الفلسفة العربية ومحاولة القبض على الآلية التي تشكل بنية هذه الأفلاطونية المحدثة التي تراءت له بنية متجددة عبر مراحل لا تحول دون سيرانها قطائع تاريخية، ولا تستطيع أن تنفك عن جدل شطريها الأرسطي والأفلاطوني، أجل مع كل هذه المحاولة التي هي بحق ملحمة كاملة في معالجة إشكالية الكلي ليس فقط في الفلسفة العربية بل في الفلسفة الإنسانيّة جميعها، حيث اعتبر أن الأفلاطونية المحدثة بشقيها الجدليين الأفلاطوني والأرسطي كانت غاية ما بلغته الفلسفة القديمة، وهي البنية الثاوية في ما آلت إليه الفلسفة المعاصرة في مرحلتها اللاتينية والألمانية على حد زعم الباحث المذكور. لكن ما هو أساس في هذه المعاجلة، نوبة البحث عن حقيقة طرفي البنية الأفلاطونية المحدثة على حدة، أي البحث عن آلية الأرسطية باستقلال عن الحل الأفلاطوني والعكس صحيح. زبدة القول في المقام أن مثل هذه المحاولة مستحيلة، ما يعني أننا مهما حاولنا تخليص فعل

(1) نعد بوقفة مع هذا البحث الذّي يشكّل رياضة نظرية لا تقلّ عن الريّاضة النظرية عند طه عبد الرحمان، أي وضع الوسائل المنهجية والمفاهيمية المتطوّرة في خدمة المضامين المبسّطة. مع الفارق طبعاً على مستوى البيان والتعبير. وهنا تكمن الإثارة في العبارة لا في الفكرة، وفي الأسلوب لا في المضمون.

التحييث الأرسطي من فعل التفريق الأفلاطوني سنقف أمام الباب المسدود، كما لو أنّ الأرسطية استدعاء موضوعي للأفلاطونية والعكس يصح أيضاً. وهي قراءة لا تمنح أهمية للتاريخ والقطيعة، بقدر ما تمنحها للمعرفة المجردة. وفي جملة النقاط التي يسعى المرزوقي إلى الاستشهاد بها على صدق ادعاء استحالة تخالص أطراف الأفلاطونية المحدثة بعضهما من بعض، توجد ثغرة ما كان لها لتحدث لو أنّ الباحث كان يستدعي الحل الصدرائي، الذي سيظل حلاً في السابق واليوم، متى تعلق الأمر بعالم انفصال الجواهر وإشكالية المحايثة التي تبتني على أساس مفاهيم جامدة عن الوجود والجوهر والتصور والعلم وتستبعد مفاهيم الاعتبار والتنسيب والحركة الجوهرية. لكنني أفاجأ أخيراً بأنّ النص الصدرائي أغرى باحثاً آخر، هو الأستاذ محمد مصباحي، الذي أتى إلى ملا صدرا من عالمه الرشدي، وقد يسعفه في ذلك اشتغاله على النص الأكبري ـ نسبة إلى الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي ـ . قيمة هذا الإغراء، أن الباحث الذي يبدو هو أكثر انشدادا إلى دراسة النص منه إلى بناء أنساق أو مشاريع أيديولوجية، اشتغل على نصين على تمام الاختلاف: النص الرشدي والنص الأكبري؛ اختلافاً على الأقل في الأدوات والغايات، في طبيعة النسق. حتّى وهو يصر على أنّ الأكبرية تمكن معالجتها من داخل عالم الرشدية. لكن هذا الانفتاح له أبعاد أخرى، من شأنها أن تغني الممارسة الفلسفيّة في المغرب. والسؤال المطروح هنا: كيف نستطيع أن نتخلص من الحمل الثقيل الذي فرضته الأيديولوجيا الرشدية وتأثيرها الكبير على الفكر الفلسفي في المغرب؟ أدرك أن ثمة ممارسات فلسفيّة استطاعت أن تنفتح خارج المجال الرشدي، مثل محاولة الباحث المذكور من دون أن يفرّط في الرشدية.
ويفرض النص الرشدي على الممارسة الفلسفيّة المغربيّة اليوم تحدياً

مضاعفاً. فهناك الاستحقاق المعرفي؛ وأعتقد أن هذا يمكن تجاوزه بسهولة. لكن ما هو أخطر من ذلك هو الاستحقاق الأيديولوجي. إننا ننظر إلى ابن رشد باعتباره فيلسوفاً قومياً محلياً غير قابل للتجاوز. فكيف تستطيع الممارسة الفلسفيّة في المغرب المعاصر أن تتأسس خارج الثقل الأكبر، إن لم أقل الانسداد الأعظم الذي انتهت إليه الأيديولوجيا الرشدية؟! وحتماً لست أقصد بذلك أن النص الرشدي هو نص أيديولوجي خالٍ من شرائط المعرفة، بل أقصد أننا أنتجنا معه علاقة أيديولوجية تجاوزت الحدود الموضوعية والإمكانات المعرفيّة التي يتيحها، وهذا التجاوز أضر بالممارسة الفلسفيّة المغربية، لا سيما تلك التي قدمت أحكاماً على الرشدية انتهت بها إلى إعلان القطيعة التامة مع الفلسفة العربية والإسلامية المشرقية كما ذكرنا. وإذا كنا نرفض هذا الحكم فلا يعني ذلك أننا نتعصب للفلسفة المشرقية، بل نرفض هذا الحكم لأنه عارٍ عن الدليل. ويا ليتنا استطعنا اليوم أن ننجز هذه الفلسفة التي من شأنها أن تقطع مع غيرها. فقيمة النص الصدرائي في نظري ليست في أنّه نص يصلح أن نستبدل به قولاً فلسفياً بقول فلسفي آخر. بل إنّ الروح الفلسفيّة الصدرائية هي الوحيدة التي تؤمن نوعاً من الاستقلال عن النظم والأنساق المعرفيّة، وتدرب الأذهان على هذا النوع من الاستقلال. فقارئ ملاصدرا يجب أن يتجاوز ملاصدرا نفسه، لكن قارئ ابن رشد لا يستطيع أن يتجاوز ابن رشد، لأن الأخير لم يستطع تجاوز الأرسطية التي أنهك عمره في شرحها بينما ملا صدرا قضى عمره في التحرر من حدي المشائية أفلاطونياً وأرسطياً. وعلى هذا الاساس تدبو الفلسفة الصدرائية محررة، في حين ظلت الفلسفة الرشدية مقيدة. ولا عليك من غواية التقسيم المغالط: فلسفة مغربيّة وأخرى مشرقية. فمثل هذا التقسيم لم يغر القدامى الإسلاميين الذين لم تحضر في ما أدركوه من

التفلسف ـ وبعد تهذيبها واستدماجها في المجال الخاص ـ ثقل الجغرافيا وغواية التبييء إلا من حيث شروط النشأة، وإلا فالمغربي ـ والمقصود به حسب التقسيم السينوي نفسه، المجال الذي مثلته الإسكندرية مقابل بغداد وغيرها من عواصم المشرق الإسلامي ـ قد يكون مشرقيا والعكس صحيح، ولا مائز في المقام سوى نحوه وطريقته ومتبناه الفلسفي. وإذا كان الاشتغال على النص الأكبري لم يحرر الأستاذ المصباحي من الرشدية، فكيف يعقل أن يحقق النص الصدرائي ذلك؟! كيف يفعل نص ذلك حيث دخل على حين غفلة إلى مجال لا يسمح بأن يشغل الأذهان غير النص الرشدي أو الأكبري أو ثالث لهما خارج حرم التفلسف رأساً.

ومع ذلك ألاحظ أن الغواية الصدرائية تترك أثرها على كل من عاقرها مهما تمنع. ونشير هنا إلى أنّ حظ الغواية الرشدية في معالجات المصباحي كبير؛ انظر إليه في أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد (1998م) يقرن بين نهاية العقل الرشدي ونهاية العقل الحداثي. حتّى إنّه عبّر عن ذلك الهيام الرشدي بقولة حلولية بين وجودنا وعقلنا ـ لعله أخذ مأخذ الجد مقولة ابن رشد إنّه لولا العقل لما وجد الإنسان؛ العقل هنا بمعناه الأرسطي المختزل في البرهان ـ : «لقد أبينا إلا أن نحجب ابن رشد عنّا، فيحتجب معه عقلنا وتتعطل إضاءته لوجودنا وتاريخنا (. . .). ولقد تطابقت إذن النهايتان الزمنية والفلسفيّة في حضارتنا، نهاية القرن الثاني عشر ونهاية الفلسفة والعلم في العالم الإسلامي (. . .) إذ كان ابن رشد كمالاً ونهاية لحضارة بأكملها، أي أنّه كان كمالا لها بالمعنيين معا»[1]. ويؤخذ هذا الهيام في سياق الحماسة

---

(1) الأفق الكوني لفكر ابن رشد: **أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد**، مراكش 12 ـ 15، 1998م، تنسيق محمد المصباحي، ص395 ـ 397، ط 1، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، 2001م.

التي ينتجها مناخ التظاهرات الرشدية. غير أن هذا لا يحجب بقايا ما هو موضوعي خارج ثقل الهيام الرشدي عند المصباحي الذي يمنعه ذكاؤه ومرونة أداته من السقوط السهل في مشرحة نقاد الرشدية لاستيعابه لتلك النقوض. فالباحث يعتبر أن من مفارقات التاريخ أن يعود إلينا عن طريق الآخر (الأوروبي)، شأنه شأن الحداثة نفسها. وإن رجع إلينا ابن رشد في أواخر القرن التاسع عشر مع رواد النهضة العربية فإن ما يبدو غير طبيعي أنّه رجع متأخراً. هذا يعني أنّه لا يجدينا التفاعل معه مثل تفاعل اللاتين معه في تلك الحقبة. بل ما يبدو غير طبيعي أيضاً أن نتفاعل معه وقد رجع إلينا في لحظة موسومة بنهاية العقل الحداثي. فالمصباحي يعتبر أن موت ابن رشد لم يترك فراغاً ـ فالطبيعة تأبى الفراغ ـ ، بل بادر إلى ملء ذلك الفراغ محيي الدين ابن عربي الذي يعادل في التخريجة المصباحية ما بعد الحداثة. هل نفهم منها أنّها دعوى لبعث الأكبرية من جديد؟! فالمصباحي يتردد في هذا الهيام بين الرشدية والأكبرية، إذ حتّى في تناوله لملا صدرا أسقط هذا الهيام على النص الصدرائي الذي عالجه في ضوء المقارنة بين حكيم أصفهان وحكيم قرطبة؛ مع أنّه جعله من ناحية أخرى من رموز فلسفة الخيال التي تضعه في ما بعد الحداثة. الخيال إدانة برسم الرشدية المنزلة إيّاه منزلة نقيض العلم والبرهان، كما هو ملهم ما بعد الحداثة الذي منح الخيال منزلة تفوق العقل. لا ندري مع المصباحي هل يحتل ملاصدرا منزلة تحت العقل الرشدي أم فوق العقل الحداثي. التردد طاغٍ جداً، والتأنّي في إصدار الأحكام غدا سيد الموقف؛ حتّى وإن بدا في نظر الباحث أن زماننا في جوهره هو زمان رشدي[1]. ويبدو لي أن المصباحي، وهو عميد الدراسات الرشدية في

---

(1) المصدر نفسه.

المغرب، يسعى من خلال هذا التردد إلى التّفلت البارادیغمي من آثار النزعة القطائعية التي دشنها الجابري كما يسعى للتخلص من المفارقة التاريخية في هذا الاحتفال بالرشدية وتفاصيلها حذرا من سيف ديموقليس تاريخانية العروي. فقد نبّه هذا الأخير في نقده غير المباشر لهذا الهيام ـ في مفهوم العقل ـ إلى خطأ التمثل والتماهي مع الرشدية الأرسطية، وذلك في معرض النقض على موقف محمد عبده من النص الأرسطي بوصفه موقفاً لا يستحضر مفارقة أن النص الأرسطي شكّل الأوج في زمان ابن رشد، بينما هو متجاوز في عصر محمد عبده. وهذا ما لا ينفع هذا الأخير الذي عاصر تياراً متطوراً وفكراً أوروبياً في نهضة جديدة متجاوزة للأرسطية. والواقع أنّ المصباحي يعترف بصعوبة قيام مقارنة بين ملاصدرا وابن رشد لأسباب كثيرة. ومع ذلك فهو لا يستبعد ولو بالخيال أن لو ورد ابن رشد بعد زمن ملاصدرا لما تردد في كتابة «تهافت الأسفار»[1]. وأحسبها من الخيال، لأن المفترض أن لا نستبعد أن يكون ابن رشد حينئذٍ شارحاً لصدر المتألهين. وقد بدا لي هذا الأمر معقولاً جداً. وكم تمنيت لو أمكنني يوماً أن أشتغل على كتاب تخييلي يحمل عنوان: تهافت التهافت لصدر المتألهين الشيرازي. وأجيب من خلاله عن شبهات أبي حامد الغزّالي وفق مبادئ الحكمة المتعالية، كي نتعرف على الفارق الحقيقي بين طبيعة الأدلة وعمق الجوابات الحكمية عند كل منهما. وحتماً، وفي موارد عديدة سنقف على إجابات صدرائية تجعل الجدل الجاري في غير محل النزاع، وقد يعيد بناء أدلة الغزالي، وقد يخطّئ جوابات ابن رشد. ويبدو أن كتاب تهافت التهافت الذي كان قد

(1) محمد المصباحي، **العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان**، ص 6، ط 1، دار الطليعة، 2006م، بيروت.

بلغ المشرق حتماً لم يزحزح أحداً من الفلاسفة ـ حتى لا أقول العامّة ـ عن المسار السينوي الذي نال من النقد الرشدي أكثر مما نال الغزالي. فالافتتان الأصولاني بالبرهان الأرسطي لم ينزل عند المشرقيين منزلته عند ابن رشد والرشديين. فنظرة ابن رشد للبرهان لم تكن قطّ متجاوزة في المنطقيات الحديثة، بل هي متجاوزة عند الفلاسفة المشرقيين وفي طليعتهم ابن سينا نفسه الذي اعتبر الخيال مداخلاً للاستدلال العقلي. وهي النظرة نفسها التي دار حولها نقض ابن تيمية للمنطق والمناطقة من دون أن يحيل إلى أصلها السينوي. وهو مفاد كلام المصباحي: «وكأن البرهان والرشدية توأمان»[1]. ودائما يحاول الباحث أن لا يجد تخريجاته الرشدية مستفيداً من كل النقد الموجه إلى ابن رشد والرشديين. فالبرهانيّة ها هنا في نظره يجب أن تؤخذ في أفق التمييز بين نوعيها: البرهانيّة كنزعة، والبرهان كطريقة في الاستدلال[2]. وتلك محاولة واضحة المنزع التبريري، إذ بات واضحاً أنّه يكيّف موقفه من ابن رشد في سياق النقد الذي وجّه إلى ابن رشد والجابري تحديداً. هذه المرّة يتعلق الأمر بحصيلة نقد طه عبد الرحمن للجابري وابن رشد. يحاول المصباحي أن يميز بين الأمرين إذ يتعذر التمييز بين البرهانيّة وطريقتها، فقط ليبرر وجود التمثيل في المتن الرشدي مادام قد أدرك عدم خلو أي خطاب من التمثيل والخيال، حتّى في ما بدا رداً رشدياً على أبي حامد الغزّالي متهما إيّاه بالجدلي السفسطائي. ولقد تصدّى إلى هذا النوع كثير من رواد الدرس المنطقي والإبستيمولوجي مباشرة أو غير مباشرة لتقويض هذا النمط التجزيئي الذي أصرّ عليه ابن رشد، أو الذي تكرست

(1) **تكوّن المعارف**، تنسيق بناصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط 1، مطبعة النجاح الجديدة/ الرباط، 2005م.
(2) المصدر نفسه، ص162.

على أساسه الرشدية في مظهريها اللاتيني والعربي. إبيستيمولوجيا تضعنا كثير من الدراسات أمام خطأ التجزيء في حاق العقل والنشاط الذهني باعتبار أن تداخل الأنماط لا يقتصر على الحقب المعرفيّة الخاصة، كما روّجت له الوضعانية الكونتية عبر تكريسها للقطائع التاريخية (بإقرارها قانون الحالات الثلاث)، بل هو تداخل يتحقق في كل البيئات، وفي كل العصور، وفي الذهن الواحد نفسه. تعايش النزعات والأنماط وأشكال التفكير المتراوحة بين البرهان والخيال مما غدا جزءا لا يتجزّأ من حصيلة ومكتسبات الدرس الإبستيمولوجي المعاصر. وإذا كنا غير قادرين على فهم كل مناحي التداخلات بين هذه المقومات المختلفة لأنماط التفكير والتدليل، فذلك لتداخلها العجيب، وتشابك أطرافها بصورة تتمنع عن الوعي بها. وعادة ما تخضع مناحي التخيل لضوابط التقعيد، لأن نشاط التخييل يتم في «شروط معقدة يتدخل فيها الانفعال والوجدان»[1]. وقد استلهم الباحث الإبستيمولوجي الجاد «بناصر البعزاتي» من نص لابن سينا ما يبرر هذا التداخل الحتمي بين أبعاد النشاط الذهني، يصلح أن يكون ردّاً على هذه التجزيئية الرشدية التي سيقف عندها طه عبد الرحمن وقفة خاصة في مقاربته التداولية التي تمتح من ذات المكتسبات الإبستيمولوجية الآبية لفك التداخل بين العلوم والنشاطات الذهنية.

يقول ابن سينا: «والنفس وإن كانت عقلاً، فإن تعقلاتها مشوبة بتخيل. فلذلك يصح عليها الانتقال من معقول إلى معقول، وتستعد بهذا المعقول لمعقول آخر. إنما لا يصح أن تقبل النفس المعقولات دفعة ومعاً لأن ما تعقله يكون مشوباً بتخيل، إذ لا بدّ أن تتخيله وإن كان معقولاً، والتخيل يكون جزئياً. وسبب عقليتها له هو إنما تتخيله أولاً،

---

(1) بناصر البعزاتي، **تداخل التعقل والتخيل**، المصدر نفسه، ص33.

ثم تستعد بذلك التخيل لأن يفيض عليه المفارق معقوليته (. . .) كل ما تعقله النفس مشوب بتخيل»[1]. وقد كان طبيعياً أن يقف الباحث البعزّاتي الموقف نفسه ـ مما يؤكد أن المسألة لها علاقة بالخبروية الإبستيمولوجية ـ حتّى إنّه لم يمانع من تخطيء ابن رشد في موقفه الذي لا غبار على أنّه موقف أدّى إلى نوع من الحصر لمّا غدا عقبة أمام التطور العلمي والفلسفي الذي لا يتحقق إلا بالانزياح والخروج من النسق. وهذه الحقيقة لم تكن وليدة العلم المعاصر وحده، بل هي تقليد سعى إليه بطرق مختلفة من كان قبله ومن عاصروه. ويبدو الأمر واضحاً في مستوى الطبيعيات نفسها، إذ كان أحرى أن نقف على تطور كبير في هذا المجال الفيزيقي عند ملاصدرا الذي يلتقي في مفهومه عن الحركة الجوهرية مع البارادیغم الفيزيائي المعاصر؛ مثل ذلك فطن إليه كل من وقف على رأيه في الحركة المذكورة. أجرى البوعزاتي فحصاً إبستيمولوجياً استعجالياً على مواقف وعينات من المنهجية الرشدية في موضوع الحركة فخلص إلى هذه النتيجة التي يخفيها، إن لم نقل لا يكاد يفطن إليها المأخوذون بالهيام الرشدي. فكان ابن رشد بناء على ذلك أكثر تزمّتاً في نظر الباحث، لا يفعل أكثر من الاستقواء بسلطة الأرسطية وتهويلها حدّ التماهي مع آرائها؛ فهو «يعبر عن موقفه في لغة مبهمة نوعاً ما؛ وانزوى في تزمّت مذهبي، مستظلاً بسلطة أرسطو التي اعتبرها فوق النقد»[2]. ويصل التماهي بين ابن رشد وأرسطو حدّاً يعسر التمييز بين تعليق وتلخيص وشرح في كتابات ابن رشد[3]. وقد بدا للباحث أن ابن

---

(1) المصدر نفسه، ص49.

(2) بناصر البعزّاتي، **مكانة ابن رشد في تطور الأفكار العلمية: تصور الحركة**، ص106، **الأفق الكوني لفكر ابن رشد**، منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، سبق ذكر المصدر.

(3) المصدر نفسه، ص106.

سينا وابن باجة وغيرهما ليسوا بعيدين عن أرسطو؛ غير أنهما لا يترددان في إبداء ملاحظاتهم النقدية عليه عند الاقتضاء. وهو أمر لا نجده عند ابن رشد الذي يذهب إلى تخطيئ هؤلاء لتصويب كل آراء أرسطو؛ بل إن آراء أرسطو في نظره لا تحتاج إلى تتميم كما زعم أبو بكر بن الصائغ. ومن هنا بدت له خرجات ابن سينا أو وابن باجة ويوحنا النحوي توهمات وظنوناً لا تصح[1]. ويجدر القول هنا إنّه لا مجال للخروج عن النص. فالنص الأرسطي عند ابن رشد نص معصوم. ومن هنا فدعوى العقلانيّة الرشدية هنا فيها نظر، لأن اتصاله بالنص الأرسطي كان اتصالاً غير عقلاني للأسباب التي ذكرت. ولا أدلّ على ذلك من النص الذي يمجد فيه ابن رشد أرسطو حينما يقول: «فهكذا ينبغي أن يفهم الأمر عن أرسطو في هذه الأشياء، لأنه قصّر في ذلك وترك شيئاً يجب ذكره في هذا العلم، ولا في غيره، فسبحان الذي خصّه بالكمال الإنسانيّ، وكان المدرك عنده بسهولة هو المدرك عند الإنسان بعد فحص طويل وصعوبة كثيرة، والمدرك عند غيره بسهولة خلاف المدرك عند (...) وبهذه القوة الإلهية التي فيه كان هو الموجد للحكمة والمتمم لها»[2].

ولا شكّ في أنّ التقيد الحرفي بالنص الأرسطي وتخطيء كل محالة للانعتاق من النص الأرسطي، إنما هو انبهار رشدي أضرّ بتطور الفكر العلمي، حيث لم يكن ليبدي اهتمامه بما جدّ في آراء فيزيائيين كبار مثل ابن الهيثم وابن باجة قدر تعجبه من خروجهم على النص الرشدي، حتّى كانت عبارة عدولهم عن فهم برهان أرسطو بمثابة قدح سلكه هو؛ فلا فلسفة برأيه إلّا ما كان شرحاً وتقيداً بالأرسطية على الرغم

(1) المصدر نفسه، ص109.

(2) المصدر نفسه، ص117.

من أن فظاعتها بانت أكثر في المجال الفيزيقي الذي تفوق فيه أهل المشرق ـ في نظر الباحث ـ على الغرب الإسلامي، لا سيما في مجال الستاتيكا والبصريات، بل إن مساهمات ابن الهيثم وابن سينا والبيروني وابن باجة في تطور العلوم كان أهم بكثير، حيث لم يقدم ابن رشد أي فكرة بنّاءة خارج الفيزياء الأرسطية، فكانت مساهمته في العلم ضعيفة. وفي إلحاحه على تبعية العلم الوضعي للفلسفة الأولى الأرسطية يؤكد على جموده. فالتشبث بالنص الأرسطي حتّى بعدما تم تجاوز الأرسطية فيزيائيا أصبح عائقاً «في وجه الفاعلية العقلية في المنشأة العلميّة». وبذلك أكد على أنّ نظرته للمعرفة لم تكن نظرة تاريخية ولا نسبية ولا حتّى بنّاءة[1]. وتضعنا هذه النظرة الجريئة التي تصلح جرعة إبستيمولوجية لعلاج الهيام المرضي بالنص الرشدي، أمام واجب استحضار مظاهر التجاوز والانعتاق التي أبداها فلاسفة الإسلام قبل ابن رشد وبعده، ولم يلتفتوا مطلقاً إلى هيامه بالنص الرشدي، للوقوف على حقيقة مفادها أننا كلما أغرقنا في هذا الهيام الرشدي من دون ضوابط فسنضطر إلى أن نخطّئ كل محاولات القدامى في المساهمة بتطوير العلوم؛ إذ إنّ واحدة من شرائط هذا التطوير ـ على الأقل كما نستطيع أن ندركها في ضوء التطور العملي الحديث ـ هو إعلان المخالفة والخروج عن النسق الأرسطي. والحق يقال، إن ابن سينا وغيره من المشائيين لم يغيّروا الوجهة كلية عن أرسطو، ولكنهم أبدوا ملاحظاتهم على بعض آرائه. وهذا في حدّ ذاته دليل أوفى على أنّ الموقف لم يكن مبنياً لا على فهم خاطئ للمراد الأرسطي، ولا على الرغبة في التمرد على أرسطو الذي كان لهم الفضل في إدماجه في المجال الإسلامي. ومع ذلك

(1) المصدر نفسه، ص116 ـ 117 ـ 118.

أدركوا أن الزمان لم يكن يقبل بالانقلاب التام على الأرسطية التي كانت النسق الأكثر تقدماً في زمانه ولا مجال لنقضه كلّياً، حيث لا مجال لملء ذلك الفراغ. وحفظاً للاستقرار البارادیغمي كان لا بدّ من إيجاد بعض الخروم في ذلك الجدار الأرسطي، لأن العلوم حينئذٍ كانت تتطور ببطء وليس بقفزات، لسبب بسيط وهو أن التقنية لم تظهر على ما هي عليه اليوم، حيث دخلت طرفاً في تسريع وتيرة الاكتشاف العلمي. إذا استوعبنا هذا، تأكد أن الخيال لا ينفصل عن العلم. وهو ما يؤكد أن لا ابن سينا ولا الإبيستيمولوجية الحديثة تقبل بهذا الفصام الذي جعله يؤكد على أنّ الخيال لا صلة له بالعلم، كما ورد في كل نقوضه على ابن سينا والغزالي والمتكلمين. يمتح عبد المجيد الصغير بدوره من ذات النتائج التي توسع فيها طه عبد الرحمن التي تمتح هي الأخرى من حصيلة الدرس الإبستيمولوجي المعاصر لتقف عند مناقضة المدعى الرشدي ـ سواء ما صدر من ابن رشد نفسه، أم ما صدر بعد ذلك من الرشديين ـ بانفصال ممارسته البرهانيّة عن أنماط التمثيل. وقد ظهر أن الباحث المذكور كان ينتصر للكلام الأشعري وللغزالي باعتباره ممثل هذا الكلام ومؤسسه. وعليه، فإنّه يعتبر أن ابن رشد استند إلى التمثيل في إثبات رأيه في فصل المقال، كما أكّد طه عبد الرحمن على ذلك، بل وفي «تهافت التهافت» كما استدرك ذلك الباحث نفسه[1]. ويتأكد هذا المنحى في نظر الباحث من خلال رصد مواقع استناد ابن رشد على ضروب القياس التمثيلي بأشكاله المتعددة. وإن كنّا لا نوافق الباحث على اعتبار قياس الأولى من أبرز هذه الأشكال باعتباره قياساً معمولاً به عند الأصوليين[2]. لأن هذا

(1) انظر: عبد المجيد الصغير، **التمثيل والإنشاء وتداول المعرفة في الفكر الإصلاحي العربي**، من المصدر نفسه، ص94.

(2) المصدر نفسه.

القياس قطعي جداً، ومورث لليقين القطعي، لذا اعترف به حتّى خصوم القياس من الفقهاء باعتباره ينطلق من منطلق الأولوية القطعية، حتّى إنّ بعضهم أخرجه من كونه قياساً، وسموه بفحوى الخطاب، واستدخلوه في المفاهيم[1]. وتبدو عودة ابن رشد إلى الحظيرة العربية في نظر الباحث عودة غير بريئة. ويكفي أن يكون فرح أنطون هو صاحب هذه العودة التي فجرت نقاشاً حيوياً بينه وبين محمد عبده لا على رفض ابن رشد الذي هاجم الكلام الأشعري، بل على إخراجه من الهوية المزيفة التي تشكلت على إثر الرشدية اللاتينية، وانتهت إلى منتهى التعمّل مع رينان. فالغرض من ابن رشد العائد بخلفيته (أنطونياً ـ رينانياً)، هو إبراز الجانب المادي في تفكيره. فهو حسب الباحث الذي يرجع هذا الاهتمام إلى ضرب من المؤامرة «عند فرح أنطون مجرد مطية لتمرير جملة معتقدات دينية، وتبرير أوضاع سياسية واجتماعية بدأت تشهدها الساحة العربية بمشرقها منذ أواسط القرن التاسع عشر»[2]. نحن إذن أمام ابن رشد منحول (pseudoaverroes) وليس ابن رشد حقيقياً[3]. لا يستقيم الموقف الرشدي من البرهان أمام التطور الذي تشهده المنطقيات الحديثة على مستوى الاستدلال، كما يتجسد في منطق الصورة والخيال في ما بعد الحداثة، لأن الشبهة التي لن يسلم بها النقاد حول نقاوة البرهانيّة بمعناها الأرسطي تبدو أكثر خيالاً من القول بدخول الخيال في آلية التفكير

---

(1) انظر: إدريس هاني، **محنة التراث الآخر**، الفصل الرابع: أصول التشريع، ط 1، 1998م مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت.

(2) عبد المجيد الصغير، **عودة الفيلسوف: المتن الرشدي وإشكالية حضوره في الفكر العربي الحديث**، مداخلة ضمن أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، ص383، سبق ذكر المصدر.

(3) المصدر نفسه.

والاستدلال نفسه. من جهتها، تقف محاولة طه عبد الرحمن على النقاط ذاتها وبتفصيل أكبر. فابن رشد في نظر الباحث هو أحد رواد التجزيئية بامتياز، إذ لم يقف عند محاولة السابقين ومنهم ابن سينا والغزالي في الأخذ بتداخل العلوم الذي يعتبر واحدة من الغايات التي سعوا إليها قدر وسعهم. وما إهمال ابن رشد لمقدمة الغزالي في المستصفى عند كتابة المختصر، إلّا دليلاً على إصراره على التجزيء حيث بدت تلك المقدمة المنطقية في نظر الباحث من أظهر أشكال الممارسة التكاملية للتراث حتّى أنه وصفها بالحدث الحاسم في تاريخ هذه الممارسة[1]. وإذا لم نسلم بأن الأمر يتعلق بحدث حاسم إذ إن لها نظائر في الممارسات التكاملية سواء في المتون ذات الحبكة الصناعية، أم تلك التي تلتقي بالحبكة الطبيعية ـ ما دام أن الأمر لا يتعلق باستنتاج حقيقي ـ ، فإنّ الباحث قد أحصى على ابن رشد مظاهر هذه التجزيئية التي لم تقف عند فصل المنطق عن علم الأصول بل امتدت إلى ممارسة الفصل بين علم الأصول وعلوم أخرى تأكد تداخلها معها كالكلام وفروع الفقه ومسائل النحو وقضايا اللغة[2]. فالتجزيئية بلغت مع فيلسوف قرطبة مبلغا جعلها كأنها خلق مغروز في طبيعته النفسية. وقد بدا أن ابن رشد في نظر الباحث كان يؤسس أيضاً، بدافع التجزيئية المذكورة، إلى تحقيق التقابل بين الحكمة والشريعة وليس سلوك مسلك الرد. لذا استحق الكتاب أن يسمى «فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من انفصال». ولم يشفع التكوين الموسوعي لفيلسوفنا لتحقيق المطلوب من هذه التكاملية. فقد انتسب إلى المجال التداولي في

(1) انظر: طه عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مصدر سابق، ص127.
(2) المصدر نفسه، ص128.

تكوينه وخرج منه في تأليفة: التكوين التداخلي والتأليف التجزيئي[1].
جاءت حصيلة النقد الطهائي لابن رشد لتؤكد على بطلان كل النتائج التي آلت إليها مزاعم الرشديين. وفي طليعتهم ناقد العقل العربي محمد عابد الجابري. وقد عززت كل الملاحظات التي تدين هذه النقاوة البرهانيّة المزعومة في المتن الرشدي لأنها من جهة نقاوة لم تتحقق ما دام النص الرشدي يفيض بالممارسة التمثيلية والتخييلية، ومن جهة أخرى لعدم صحة خلو الممارسات التدليلية من شوائب التمثيل. وقد حاول طه عبد الرحمن أن يمنح الممارسة التمثيلية دوراً في التكون المعرفي والعلمي نفسه. وانطلاقاً من الوصل المفترض للخطاب الفلسفي بالخطاب الطبيعي الذي هو في الوقت نفسه جزء منه، لا تمثل ظاهرة الالتباس ـ التي يتهم بها دعاة البرهان طرائق التمثيل في اللغة الطبيعية ـ أي ضرر على هذا الخطاب، بل تمده بآفاق استدلالية واسعة[2]. لذا، كان أحرى أن نفهم كل هذا لكي نفهم معه أسباب الحذر التي ميّزت معالجات المصباحي وهو من الرشديين المرنين. وسبب هذه المرونة هو اتقاء كل هذه المحاذير التي فجرها نقاد الرشدية اللاتينية والعربية على السواء. وكان على الباحث أن يعالج الممارسة التمثيلية التي لا يمكن أن ينكرها أحد على المتن الرشدي كما لا يمكن أن ينكرها أحد على كل خطاب. فالمصباحي لا يسلم بالطريقة التي حاولت أن ترد المتن الرشدي إلى مصاف الجدل والتمثيل والتخييل، كما هو شأن ابن عربي ـ الذي منحه الباحث حيزاً من اشتغاله إلى جانب اشتغاله على المتن الرشدي ـ ، بل يحاول الباحث أن يبرز وجوه هذا الاستعمال التمثيلي في ممارسته

---

(1) المصدر نفسه، ص138.
(2) المصدر نفسه، ص153.

البرهانيّة وليس مجرّد إحصاء مظاهر ممارسته التمثيلية، ثم التساؤل إن كانت هذه الممارسة التمثيلية ـ التي لا مجال لردها عن ابن رشد ـ تتعارض مع ممارسته البرهانيّة ودعوته إليها. فعلاوة على ما ذكرنا سابقاً من لجوء الباحث إلى التمييز بين البرهان كممارسة استدلالية صناعية والنزعة البرهانيّة، ما يعني أن المعول عليه في إبراز الهوية البرهانيّة لأي متن هو في معرفة إن كان البارادیغم المهيمن عليه يخضع للنزعة البرهانيّة، حتّى وإن وجدت موارد استعمال التخييل، فإنّ الباحث يسعى للتمييز بين ضروب التمثيل من البلاغي إلى التناسبي. وكلها تبدو إجراءات لبيان موقعية التمثيل في الممارسة البرهانيّة الرشدية. وبناءً على هذا، تجب معرفة إن كانت وظيفة التمثيل هي التوطئة للعلم أم بيانه أو ما شابه. فيعود الباحث إلى الإقرار الرشدي نفسه باعتبار الفصل بين الخيال والعقل من حيث الطبيعة والسياق الذي يشتغل فيه كلاهما. وليس للتخيل سوى وظيفة تجسيد الأفكار، فهو ذو وظيفة بيانية. كما يحاول أن يؤكد على التقيد بشرائط استعمال التمثيل في أي خطاب. وبهذا تنتفي تداخلية التخيل بالممارسة البرهانيّة الاستدلالية التي تعتبر من ناحية حتمية تداخلية معقدة، أي بحسب ابن سينا، لا يخلو أي فعل تعقلي من شائبة الخيال، كما لا يمكن تحقيق أي فعل تواصلي من دون احتواء الحقائق التعقلية في لغة الخيال. هذا فضلاً عن أن هذه الممارسة ونظراً لوصلها الحتمي بشرائط التداول وخصائص الاشتغال الذهني شديد التعقيد هي ممارسة في الأعم الأغلب لا واعية، ولا يمكن أن تعتبر ممارسة واعية يفترض بها التقيد الواعي بشروط استعمال التمثيل عند الاقتضاء. ومن هنا باتت محاولة المصباحي تكرس خطيئة ابن رشد في نوبات ممارساته التمثيلية معتبراً نقده للخيال لا ينفي استعماله لأسباب استكشافية وإقناعية.

فالخيال لا يدرك إلا شبه الأشياء وليس الأشياء مباشرة[1]. غير أننا نجد انقلاباً آخر في معالجة نصين ـ الأكبري والصدرائي ـ عند المصباحي يصنفهما على نمط التخييل. وهذا الانقلاب ضروري وإلا بات الحكم واضحاً: إذا كان النمط التخييلي من دون البرهان ليس أداة للعلم، فهل يحتل النص الصدرائي هذه المكانة عند المصباحي؟ بالتأكيد هذا حكم لم يقع وليس من السهولة بمكان أن ينسب نص جمع صاحبه ـ على المنحى التداخلي للعلوم ـ بين الكشف والبحث، وارتقى بهما إلى درجة من التكاملية لا نظير لها في الممارسات الفلسفيّة السابقة واللاحقة. حتّى النص الأكبري يعلن انفصاله عن حقائق تنتمي لعالم البحث دون الكشف. ومع ذلك أينا سيقر بأن طريقة ملا صدرا أخصبت القول الفلسفي بعد ابن رشد، وجاءت بمفاهيم نظير أصالة الوجود والحركة الجوهرية وما شابه، وتم توصيلها بأرقى ضروب البيان والاستدلال. نسبة الخيال إلى ملا صدرا، ولو في نزعتها ما بعد الحداثية تشفع للمصباحي من الناحية المعيارية، وان كانت النسبة بحسب المنظور الرشدي فيها تأمل، إذ الخيال في نظر ابن رشد ليس أداة علم. وقد عبر ملا صدرا على طول الخط أنّه لا يوجد لديه ما يثبت بالكشف، دون البحث والعكس صحيح. ولذا تبدو الممارسة الخيالية الصدرائية متجلية في انعدام وجود مركزية في فلسفته وتحرره منها. ومن هنا لجأ المصباحي إلى مقاربة هذه النزعة الخيالية عنده في ضوء خيال ما بعد الحداثة[2]. هذه المرة لن يكون الخيال غير عقليّ فحسب بل غير مادي أيضا. وعليه، أثّر الانهمام

---

(1) محمد المصباحي، **البرهان والتمثيل عند ابن رشد**؛ انظر: **تكون المعارف**، مصدر سابق.

(2) انظر: منزلة الخيال عند الشيرازي، من كتاب: **العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان**، ص117.

الرشدي على معالجة المصباحي للنص الصدرائي حتّى جعل كل أحكامه لا تعدو أحياناً أن تكون مجرد محاولة دفاعية غير مباشرة على نجاعة النص الرشدي، ومتأطرة بمقولاته وآرائه؛ حتّى إنّها لم تقف عند الجانب البرهاني المتألق في النص الصدرائي واختزلته في جانب التخييل، مع أن قوة هذا النص تكمن في انقلابه على المواقف التقليدية تجاه أنماط الممارسة الفكرية نفسها؛ من حيث إنّه لم يقف في استبصاراته على كشف ما، أو في ممارسته التخييلية على حقيقة مشوبة إلا وعاد وعاقرها برهانياً ليؤكد على تكاملية المنحى الاستدلالي بين ملكات الإدراك والتعرف كافة. لقد لاحظت في بعض من تلك المحاولة ما يشير إلى وجود شكل ما من التناقض بين إطلاق الجوهرية والقوة عند ملا صدرا. وحسناً أن القائل لم يورد ما أورد على سبيل القطع وإنما على سبيل الإمكان. مع أنّه من العسير أن نتهم ملا صدرا بالتناقض أو اللجوء إلى الحيل، وليس النسبية والاعتبار التي يقل لها حضور في المتن الرشدي؛ إذ من الخطأ محاكمة النص الصدرائي بالنص الرشدي الذي يعتبر نصاً متجاوزاً صدرائياً، بل من الصعوبة بمكان وضع التناقض على الطريقة المنطقية الوفية للباراديغم الأرسطي معياراً لمحاكمة النص الصدرائي. وحتى وإن بدا ملا صدرا في كثير من المواقف يستفز قارئه بما يخالف المتداول المعتاد من عباراته وتوصيفاته، فليس ذلك إلا تقنية مدبرة ولغة يستعملها بين الفينة والأخرى، وأحياناً يتداركها ويعترف بما يمكن أن يتركه ذلك التوصيف من اشتباه، أو ما يؤدي إليه ذهول القارئ عن المراد المقصود في ضوء أصول وقواعد الحكمة المتعالية. فيحذره ويرشده ـ وتلك هي الطريقة التعليمية التي يتبعها ملا صدرا، ويكرس بها منظوره قاصداً من التذكير والتكرار التنبيه والامتياز ـ وأحياناً لا يفعل، لكنه يفترض أن قارئه

يقرأه في ضوء النسق الصدرائي الانقلابي الجديد، لا في ضوء النسق المشائي التقليدي. ثمة قراءتان يفرضهما النص الصدرائي، قراءة أولية تستأنس بالنص خارج السياق الاستشكالي للباراديغم الفلسفي المشائي، وخارج مقتضيات النسق الفلسفي للحكمة المتعالية، وأخرى قراءة نسقية تحكم تشابه نص بنص، أظهر منه أو تحكمه بالبناء العام للحكمة المتعالية، وهي ما أسميه: مرتبة قراءة ملا صدرا بعيون ملا صدرا. من هنا، وإن بدا للباحث أن فلسفة ملا صدرا جاءت تلفيقية متناثرة إلا أنّها تخضع إلى ضرب من النسقية وقواعد وأصول عامّة هي التي تشكل ميزاناً ومعياراً لأن يكون هذا الرأي صدرائياً في نهاية المطاف، أم هو بخلاف ذلك. مثل هذا الاستغراب من بعض آرائه وقع فيه كثيرون. وهو ما يزيله طول المران وقوة الدربة والتماهي مع النص الصدرائي قبل تمثل مطالبه. وحظ بعض المستشرقين من هذا الزلل كثير. فقد دعا بعضهم إلى اعتبار فلسفته مجرد تلفيق أو إحياء مخضرم للفلسفة السينوية. وأعتقد أن هؤلاء على الأقل لم يطلعوا على الجزء التاسع من أسفاره ليدركوا ما به من الامتياز الجذري بين الفلسفتين. بل من بين الناقضين على فلسفته من بني جلدته لا يقل ضراوة. وطبعاً لا أتحدث هنا عن خصومه، الذين هم في الوقت ذاته خصوم للفلسفة رأساً، نظير المدرسة التفكيكية كما سماها زعماء هذه الطريقة وفي طليعتهم محمد رضا حكيمي ـ وقد جمعني به أيضاً حديث شيق أدركت معه أنّه يمارس اختلافاً مع الحكماء لا يرقى إلى التكفير والنبذ ـ فيما نظراؤه ممن لا يفتأون يتهمونها بالتناقض ينتصرون لأصالة الماهية ـ وهذا حقهم الفلسفي أن يمارسوا اختلافاً مع الحكمة المتعالية، وإن كنت أتوقف عند اتهامهم إياها بنكران المعاد ـ على الرغم من أن انتصارهم لأصالة الماهية لا يتقدم أكثر ليستقرئوا كل

الإشكالات الفلسفيّة والآثار الفلسفيّة الضارة للقول بأصالة الماهية، بل هو ضرب من الانتصار لعلم الكلام التقليدي الذي سلك مسلكه المشاء قبل أن يرد ملا صدرا. لكنني هنا أتحدث عن بعض العلماء الذين لم تُتَح لي الفرصة لسماع كامل استشكالاتهم، كسماحة الشيخ جعفر الحسني، رفيق السيد الصدر ومساعده في مراجعة كتابه «فلسفتنا»، كما أتى على ذكره المصنف في مقدمة الطبعة الأولى لفلسفتنا. فقد ذكر لي بعضا من وجوه إنكاره على الفلسفة الصدرائية، وبعض نقائض القول بالحركة الجوهرية. هذا في حين كان السيد باقر الصدر قد بنى على الحركة الجوهرية في معالجة مسألة الديالكتيكية وقضايا أخرى استعرضها في كتابه «فلسفتنا». وأما ما يروج من رأي الفيلسوف ديناني حول استناد ملاصدرا على كل الإرث الإشراقي، فهذا مما ناقشته معه واتضح لي أن ما ينقل عنه لا يفيد نزع الجدة في الحكمة المتعالية الصدرائية. لقد اعترف لي ديناني بالذكاء والقدرة والاستيعاب الكبير لهذا الحكيم. كما أكّدت له أن رأيي في الإبداع الفلسفي ليس ما كان من جنس الجعل البسيط لمقولاتها، بل هو في دنيا البشر ما كان من جنس الجعل المركب. وهو لا يتعلق بتمثل الأفكار بل بتشكيل الأنساق. وهذا معناه أن كل الحكماء بمن فيهم السهروردي نفسه استندوا إلى من سبقوهم، والأخير يعلن عن نفسه أنّه محيي حكمة الفرس القدامى. على أنّ الإحياء والتبني لبعض المقولات المشتركة لا يعني غياب الإبداع. فالإبداع الفلسفي هو في الأصل إبداع نسقي يستحضر التركيب والتّناص. ووجود الأفكار ضمن أنساق مختلفة لا يعيبها. وقد استطاع ملا صدرا أن يبدع نسقاً خلّاقاً أحدث انقلاباً مشهوداً في القول الفلسفي، حتّى بات متعذراً على الباحث أن ينسبه إلى أحد حدّيه: أفلاطونياً وأرسطياً. فمحل الإبداع في الحكمة

المتعالية هو في عموم النسق لا في خصوص المشترك من الأفكار التي لا قيمة لها إلا بموقعها ضمن نسق ما. ولا أدلّ على ذلك من أن تلك الأفكار التي فسرت بأثر رجعي في المتن السينوي على أنّها تفيد أصالة الوجود، أن صاحبها نفسه لم يكن واعياً بهذا الأصل، ولا التفت إلى قيمته داخل النسق الفلسفي. إننا إذا أردنا أن نبحث عن محال الإبداع في حاق الأفكار المشتركة بين الأنساق الفلسفيّة لن نقف على شيء. بل المطلوب أن نبحث عن ذلك في حاق الأنساق. لم يأخذ ملا صدرا إذن فرصته الكافية من الدراسة والاستيعاب خارج مجاله التاريخي. فالمحاولات التي كانت تنجز بين الفينة والأخرى، كانت تتعاطى معه بنوع من التجزيء ترفضه الفلسفة الصدرائية، بل وتناقضه في الصميم. فالذين يدرسونه دراسة تجزيئية من شأنهم أن لا يجدوا فيها سوى إحياء للسينوية أو إحياء لإشراقية السهروردي، بينما القراءة المتكاملة تتيح الوقوف على الامتياز التام بين الفلسفة الصدرائية وما دونها، ليقف القارئ على نقاط كان ينعت فيها ملا صدرا ابن سينا ومن في طبقته وأشباحه وأتباعه، كتلميذه بهمنيار وغيره بمن فيهم الشيخ الطوسي نفسه، بأنهم لم يوفقوا في المقام في قضية ما كقضية اتحاد العاقل والمعقول أو تعجبه من ابن سينا حيث «كلما انتهى بحثه إلى تحقيق الكليات الوجودية من دون الأمور العامّة والأحكام الشاملة، تبلد ذهنه وظهر منه العجز وذلك في مواضيع كثيرة». ليس ملا صدرا مقلداً، غير أن القراءة التجزيئية والانتقائية أو الإسقاطية من شأنها أن تجعل فلسفته تكراراً للموجود له بينما المطلوب كما قلنا قبل ذلك، أن نقرأ ملاصدرا بعيون ملا صدرا. فالقارئ العربي له يدور مداره حول آرائه كما لو كانت صادرة جزافاً ودونما اتصال بنسق ما أو من دون استجابتها لمقتضيات روح ما. لم تكن

النسبة إلى الحكمة المتعالية متداولة كما النسبة إلى الشخص. ثمة حكمة متعالية متكاملة نسقية يتعين أن تشكل روح هذه الفلسفة والمرآة التي يجب أن تبحث فيها تفاصيل آراء ملا صدرا. فهو ليس مبتكر آراء فلسفيّة فحسب، بل مبتكر نسق فلسفي كامل: الحكمة المتعالية! ومن المهمّ القول هنا إن تناثر مطالب الحكمة ـ ولا أقول التلفيق بمعناه السلبي ـ يحكي عن احترافية صدرائية تجعله يستحضر المطالب بصورة مرنة، ويستدعي الوحدة النسقية لفلسفته بصورة تؤكد على أنّ ملا صدرا فيلسوف متأوّل وليس مجرد فيلسوف شارح، حيث يبدو في نظرنا الحس التفسيري والشّرحي للفلسفة لا يقف فقط عند الشروح الظاهرة والصريحة، كشروح ابن رشد للفلسفة الأرسطية، بل نقصد كل ممارسة فلسفيّة جاءت مصممة ومهيكلة على النسق الفلسفي الأرسطي أو غيره، لا تحيد عنه. فهي أقل من التّناص الذي هو ضرب من إبداع إن لم نقل هو أساسه، بل هي نوع من الشرح غير الصريح على النص. وهذا ما يجعل أغلب المتون الفلسفيّة التقليدية أقرب إلى الشرح، أي نوعاً من التقليد ليس إلا. وهذا ما شاءت الطريقة الصدرائية الخروج عن مقتضاه، فتسافر يمنة ويسرة، وتتقدم وتتأخر، لكن الخيط الناظم يظل بيدها لا يحيد. من هنا، فإنّ ملا صدرا فيلسوف مبدع بحق، وليس فيلسوفاً شارحاً. وقد عجبت كيف أن من لم يفتأ يتهم الممارسة الفلسفيّة العربية بالتقليد، لم يتطرق من قريب أو من بعيد إلى الحكمة المتعالية على الرغم من الإقرار بعمقها وأهميتها. وكان يفترض ممن يمتعض من التقليد أن يحتفي بالنصوص الإبداعية حتّى وإن تراءت له خلاف ذلك، فهي على الأقل تصلح أن تكون في محل «عفش وفرش»، كما يقول بعض الأصوليين عن الاستصحاب؛ إذ يمكن قبولها ولو على أنّها أعلى درجات

الإبداع لا أقل في الموجود من الممارسة الفلسفيّة وإن كانت أقل إبداعاً ممن تراءى له من أهل الإبداع الفلسفي الذي جاء على مقتضى النظم البياني أو صيغ باللغة الطبيعية؟!. فلم تلتق عنده فقط الفلسفات على الرغم من اختلاف اتجاهاتها ومراحلها، بل تلتقي عنده الاختصاصات، كما يمارس كيمياءه على كل اختصاص، وينطلق من جميع المصادر بما في ذلك النص الشرعي، ليبلغ زبدة الحكمة المتعالية في نوع من اللياقة الفلسفيّة والمرونة والشمول والتكاملية والحس النقدي.

ومن نافل القول إن ملا صدرا يؤكد في أعماله العرفانيّة والفلسفيّة، نظير «مفاتيح الغيب» أو «أسرار الآيات»، على فساد طريق واهتمام الفلاسفة، وهو المتفلسف، وطريق المتصوفة وهو العرفاني؛ ولم يقل ذلك إلا ليؤكد أن موقفه واستيعابه للقول الفلسفي مختلف تماماً عن المتمذهبين لها. فهو حكيم وليس فيلسوفاً. والفارق هنا واضح. وقد كان أحرى به أن يكتب في تهافت الفلاسفة ما يفوق به أبو حامد الغزالي وما لا يدع مجالا لنقوض ابن رشد في «تهافت التهافت»، فيكون هو من يملك أن ينقض على الفلاسفة ويدافع عن الفلسفة في الوقت ذاته. ومن تلك القواعد العامّة التي يتعين استحضارها في كل نقطة من النقاط التي يكون ملا صدرا بصددها، هي الحركة التكاملية والجوهرية وأصالة الوجود بل مفهوم الوجود نفسه ـ لأننا نعتقد أنّ دوره لم ينحصر فقط في حل إشكالية الأسبقية والأصالة بين الوجود والماهية، بل انقلابه بدأ بوضعه مفهوماً وفلسفة جديدة للوجود، بل إن قوله بأصالة الوجود في رأيي ليس إلا فرعاً عن هذا الانقلاب الذي حدث معه في مفهوم الوجود. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ البناء الفلسفي القديم سيظل منطقياً وسليماً في ضوء أصالة الماهية والمفهوم الذي أعطي لها. لكن ما حصل

مع ملا صدرا أن البناء الفلسفي كله انهار تلقائياً بمجرد أن حصل تحول جذري في مفهوم الوجود ـ ومسألة النسبية والاعتبار وما شابه. ليس ثمة في قاموسه إطلاقات في التوصيف الفلسفي، بل إن فلسفته القائمة على الحركة تقتضي ضرباً من التنسيب، وضرباً من الاعتبار. نجد لذلك نظيرا حتّى في فلسفة الكلي عنده ومسألة الحد. فأصلا إن كان الحد المنطقي يتقوم بالجنس والفصل، فأي جنس أو جوهر معقول يسمو على العقل حتّى نعرف به الجوهر العقلي، مادام لا تعريف حقيقي إلا بما كان أظهر في الوجود أو أرقى في سلم الأجناس. بل إن تراتبية الأجناس والفصول عنده خاضعة لهذا الضرب من التنسيب لما عرفت أن ما كان جنساً إزاء ما تحته يكون نوعاً إزاء ما فوقه. كما إن استعمال مفهوم القوة يخضع لهذا الضرب من التنسيب، إذ ما يكون بالقوة إزاء مرتبة أو وضع مستقبلي يكون فعلاً إزاء وضع ومرتبة آنية. وإذا سلمنا بثبوت الحركة للجوهر، فإن مقتضى الحركة الجوهرية حركة تكاملية يرقى بها الجوهر نفسه من مرتبة إلى أخرى، من دون حاجة إلى الانقلاب. إذ يقع فيها الاختلاف والاستقلال بالوضع الجديد مع انحفاظ الجوهر. فما بدا عوالم مستقلة ما هو إلا تكامل النفس في مراتب المادة والمثال والعقل. ونلفت إلى أن تلك العوالم ليست مستقلة عرضيا بل هي عوالم مستقلة بالمرتبة والطولية تفصلها حجب اعتبارية، لعلها حجب ذاتية من مقتضيات الرتب التكاملية للجوهر تنكشف بالتكامل والحركة. أي أنّ الغطاء من الذات والكشف نفسه من الذات والعلة هي الحركة. فلا نصل إلى المثال المتصل ما لم نقطع أشواط التكامل في عالم الحس، ولا المثال المنفصل ما لم نستوف الحركة في المثال المتصل، ولا نصل عالم العقل ما لم نقطع أشواط عالم المثال بشقيه المتصل والمنفصل. هكذا تبدوا النفس في حركتها الجوهرية تحقق تكاملها من مرتبة إلى أخرى، فلا مجال لحرق المراحل

أو عدم استيفاء المراحل الوسطى بمقتضياتها في الاستغناء بما بالفعل والافتقار لما بالقوة. حيث الشوق إلى كمالات ما بالقوة ناشئ من مرتبة الإحساس بالنقص في ما بالفعل. وهو باعث الحركة إلى تحصيل ذلك الشوق. مرحلة تنشئ الحاجة إلى كمالات المراحل القادمة، كأنه طبق عن طبق. فكل مرتبة سابقة تجد تحقق كمالها في ما بعدها، وكل مرتبة لاحقة تجد معنى كمالها فيما دونها وتحقق كمالها في ما بعدها. فهي كمال بالفعل إزاء سابقتها، ونقص أو كمال بالقوة إزاء لاحقتها. فتكون بالقوة إزاء المثال إن هي لم تبرح الحس، ومثالاً بالفعل إن هي جاوزت الحس. ففي حال كونها في مرتبة المثال، مثالية بالفعل عقلية بالقوة. ومع كون الحديث هنا عن حركة جوهرية تكاملية لا يعني أن ما كان من أمر المراحل والمراتب السابقة ينقصها أو تفتقر إليه، بل تستوعبه حركتها الجوهرية وتغتني به. أي أنّها ملاء منه، ومراكمة في أطوار الحركة الجوهرية. بمعنى أن هناك منطق التجاوز مع انحفاظ حقائق المراتب السابقة. فيظل شوق النفس متنامياً إلى حقائق ما هو بالقوة بعدما تحقق فيها من حقائق ما كان منها بالفعل، أو ما تجاوزته وتكاملت عبره بالفعل. وهكذا، فإن إطلاق الجوهرية بضم صفة القوة إليها لا يزلزل دقة المفهوم والوصف، ولا يناقض كون الجوهر قائما بذاته لا حاجة لأن يتقوم بالأعراض. فالمثال هنا جوهر وقوة، ـ نسبة إلى ما تحته أي الجوهر المادي ـ فلا مجال للاستشكال. ولكنه إزاء العقلي هو بالفعل. فهذه الأوصاف تضايفية في علاقات الجواهر إن شئت، أو علاقات نسبية تقريبية لحالات الحركة الجوهرية وليست حقيقية. فالصفة ليست للجوهر في ذاته بل للجوهر في أحدى أطوار حركته، وفي مرتبة من مراتب تكامله. أما كونه جوهراً فليس من حيث انفكاكه واستقلاله على وجه الحقيقة، بل هو الجوهر نفسه في لحظات تكامل الذات. فالذات إن

شئت تتخارج وتندمج في عوالمها تباعاً، وإن كانت من حيث الحقيقة هي جوهراً واحداً، لكنه جوهر متكامل حرك، يكشف في كل طور من أطوار حركته عن هوية جديدة عرضية. فيكون الاختلاف في العناوين والأوصاف تابعاً للعرض لا تابعاً للجوهر وإن كان متصلاً به نحو اتصال. لكنه اختلاف لا يحجب وحدة الجوهر المنحفظ. فذلك ما يبدو للوهلة الأولى عند بعض من لم يأنس بالحكمة المتعالية، تناقضاً في التوصيف الصدرائي.

وقد لاحظت أن من لم يقف عند هذه العجيبة من أمر الجوهر والحركة وقع في محذور حينما أراد أن ينعتق من النسق الأرسطي، فبناءً على قول ابن عربي أو المحاسبي وغيرهما في العقل بوصفه فعلاً وغريزة وأي شيء آخر غير الجوهرية. وقد بدت لي تلك أشبه ما تكون بثعلب يريد أن ينجو من المصيدة بقطع رجله.

إنطلاقاً من ذلك، فإنّ نزع الجوهرانية عن العقل يزج بنا في متاهات إن لم أقل مفاسد فلسفيّة لن نقف بعدها على خصائص الإنسان لا عقلانياً ولا أخلاقياً. وكل هذا نابع من العجز عن تجديد مفهوم الجوهر من داخل أنساق مختلفة، ما يؤكد أننا في انعتاقنا من جوهرانية العقل بقينا أوفياء للنسق الأرسطي الذي أبقينا على نسقيته. وهذا ما أكدنا عليه سابقاً من أن التجديد يطاول النسق لا الأفكار في حد ذاتها. ومن هنا كان بإمكاننا أن نظفر بالجوهر وبحركته في الوقت نفسه. فثبوت الجوهرانية للعقل لا يلازمها ثبات الجوهر العقلي في الحكمة المتعالية. وقد رأينا أن المحاولات نفسها وقعت في محظور آخر لازم عن هذا الانعتاق المغشوش من النسق الأرسطي حينما يصار إلى الحديث عن التكاثر العقلي بالمعنى الذي يحيل على المناداة المنفصلة كما عند

غوتفريد لايبنتز مع أن الأمر يختلف من ناحية أخرى عند هذا الأخير باعتباره جوهرانية المناداة. فالتكاثر العقلي يشير في المحاولة الانعتاقية المغشوشة إلى تكثير في العقول تكثيراً مستقلاً غير تراتبي تشككي. فلو كان المراد أن نطابق مراد الشارع من العقل مع تخريجنا الفلسفي لقلنا بناء على كون العقل وعاء، أن نأخذ بمفهوم العقل المستوعب القابل للتوسع والاتساع. فهو بقدر مرونته وقدرته على استقبال الحقائق يتسع. وهو ما يفيد معنى التشكك الفلسفي نفسه. فالعقول لا تتكاثر بل تتسع وتتفاوت في الاتساع ومراتب الاستيعاب مع انحفاظ حقيقتها. وهي تتحرك في هذا الاتجاه من دون أن تفقد جوهرانيتها. مع أن ملا صدرا لا يرفض الانقلاب في ما عدا الجوهر الإنسانيّ المركب.

(عبر ـ مناهجي) وليس (بين ـ مناهجي) فقط

وهنا تأتي مسألة العبر ـ مناهجية التي تمثل حالة هضم واحتواء مفاهيمي يتحقق معه ما نسميه أيضاً بالسفر المناهجي الذي يجعل العبر ـ مناهجي هو الأقدر على تدبير قياس الأنساق المختلفة لأنه يستوعبها في تفكيره. وعلى هذا الأساس، تمتّعت الحكمة المتعالية من حيث بنائها وذوقها وحتى مزاعمها بوضعيّة خاصة، من الممكن أن تشكل منطلقاً ـ ولا نقول نهاية ـ للتفكير العقائدي القادر على تأمين قياس الأنساق، حيث شكلت أوج النشاط الفكري والعقائدي في التاريخ الإسلامي. ولا نقصد بالضرورة أن تكون الحكمة المتعالية منطلقاً لهذا التفكير كمعطى غير قابل للنقد، بل هذا النقد مطلوب وحافز أساس لتحقيق التجاوز لنقائصها. إنّ الحكمة المتعالية من حيث مبانيها ليست آبية للتجدد حتّى وان بدا بعض العناد من رائدها، ففي الحكمة المتعالية وجب أن ننسى ملا صدرا وننظر في المبنى. قد يقول خصوم الحكمة المتعالية إنّ له

كثيراً من المزاعم والادعاءات. ونحن مقصودنا تحديدا، ما تعلق من الحكمة المتعالية بمزاعمها أكثر مما تعلق بحقائقها. إننا ندرك أن ملاصدرا لم ينجح تماماً في تحقيق أهدافه الحكمية الكبرى. فقد كاد أن يجد جسراً متيناً لتحقيق اتصال ما بين الحكمة والشريعة، ووُفّق إلى حد كبير، وربما حلّ إشكالين معا: أحدهما إشكال الظاهريين من أمثال ابن تيميّة، أو الكلاميين من أمثال الغزالي حول مناقضة الحكمة للشريعة؛ وطبعا كان المقصود في بداية الأمر يتعلق بالقول الفلسفي اليوناني الذي أحدث دخوله كثيراً من الصدع والاستفزاز للفكر الطبيعي العقائدي المتداول، غير أن هذا الموقف افتقد قيمته حينما لم يعر أي انتباه لتطور القول الحكمي وتهذيب صناعته، كما ذهب إلى ذلك أحد الأخبارية الجزائري. والآخر إشكال ابن رشد الذي حاول أن يحل المناقضة بين الطرفين بالفصل الوظيفي لكليهما. ويجدر بالذكر هنا أنّ الاتفاق بين الحكمة والشريعة بلغ مع الحكمة المتعالية شأواً بعيداً. غير أن الناظر في الحكمة المتعالية يدرك بالتعيين أو بالحس الإجمالي أن التهذيب لم يبلغ مبلغه التام وإن حرص ملاصدرا على أن يفعل ذلك. وسبب هذا أن الحكمة المتعالية كان من المفترض أن تبرح كونها منجزاً فلسفياً لشخص اسمه ملاصدرا، إلى منجز عبر ـ مناهجي جماعي يجب أن يتطور من حيث عجز هو، ومن حيث مزاعمه لا من حيث إنجازاته. ومزاعمه التي تهمنا في تطوير قاعدة انطلاق للتفكير العقائدي تكمن في النقاط التالية:

ـ عدم الإنصات في بناء القول العقائدي لتحكمات الأنساق الفكرية إلّا من حيث الاستئناس والنقد، ويستوي في ذلك قول الفيلسوف أو المتكلم أو الصوفي أو أهل الرسوم.

ـ وعليه، فبما أن المعطى الأول للفاهمة هو الذي وفرته الرسالة، فعلينا أن ننطلق منه وننصت إليه بقصد عالٍ.

ـ إن عدم الإنصات لهذه الأنساق لا يعني عدم اعتبار استشكالاتها كافة.

ـ إن عدم الإنصات يعني عدم السماح لها بأن تمارس سلطتها المعرفيّة المسبقة على الفهم الديني.

ـ إن عدم الإنصات لها لا يعني إهمالها ولكن لا يعني تهويلها.

ـ إن نزع التهويل من تلك الأنساق يمكننا من التعاطي معها كأشياء وكأفكار قابلة للتساؤل.

ـ وعليه، فإن تحقق العبر ـ مناهجية لا يتم إلا بعد أن ننزع هذا التهويل.

ـ أن نتجاوز كل هذه الأنساق بل نتجاوز ملاصدرا نفسه، ونمارس معه ضربا من الاختلاف داخل فضاء الحكمة المتعالية.

ـ يمكننا هنا أن نتحدث عن تيارات داخل الحكمة المتعالية نفسها.

ـ الحكمة المتعالية ليست مذهباً فلسفياً بل هي عبر مذهبية، تنفتح على الوجود والمعنى في رحابتهما.

ـ المهمة الكبرى هي كيف نجعل الحكمة المتعالية بجهد جماعي وتخصصي، النسق المفتوح والعبر ـ مذاهبي الأكثر قدرة على التعبير عن مفاهيم الاعتقاد، من دون الاكتفاء بمجرد مطلب تهذيب الحكمة، باستلهام الفكر العقائدي، عبر أصالة تخرج القول الحكمي من شائبة التقليد والترديد والوفاء لأي نسق، بقدر الوفاء للمنبع العقيدة.

ـ الادعاء الأبرز الذي يهمنا في تأسيس منطلق في التفكير العقائدي عبر تجربة الحكمة المتعالية، هو دعوى البرهانيّة الشاملة؛ حيث لا وجود لفكرة عند صدرا لا يمكن البرهنة عليها. فلقد برهن حتّى على الأشياء التي توقف فيها غيره من العارفين والحكماء. بل هو الذي بلغ بزعمه هذا أن قرر أنّ كل ما يحصل بالكشف يمكن الاستدلال عليه بالبحث. وهذا يعزز المبدأ القرآني: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ﴾. وحقيق بالنّاظر الحصيف أن لا يفهم هذا الزعم إلّا بقيود النّظر نفسه لأنّ مضمونه لا يبدو ظاهراً في المعنى. لذا وجب أن نتساءل: إذا كان بلوغ الحقائق بالكشف أعمق وأسرع، فما الحاجة إلى البرهان. إذن؟ بعضهم قد يعتبر أن ما يصار إليه بالعرفان لا يصار إليه بالبرهان والعكس. وعليه، ما معنى ادعاء ملاصدرا أنّ ما بلغه بالكشف بلغه بالبحث. والحق، أن المراد هو أن مدار البرهان والعرفان هو الحقيقة وكيف تعرض أمام الفهم. ففي حال البرهان تعرض ضمن شروطها الموضوعية كمرتبة أدنى في الانكشاف، أي كمعرفة. وفي الكشف تعرض أقل التباساً بشروطها الموضوعية كمرتبة أعلى في الانكشاف، أي كعرفان. في الخبرة المعرفيّة تبدو الذات على مسافة من موضوعها، وفي تجربة العرفان تبدو الذات مندمجة مع موضوعها. وفي المعرفة نتعقل الموضوع، وفي العرفان نذوق الموضوع. على هذا الأساس، تبدو العلاقة بين المعرفة والعرفان علاقة تراتبية بين مستويات ومراتب من الانكشاف، بينما المعرفة البرهانيّة هي الأخرى كشف، لكنه كشف وساطة، فيما الكشف في العرفان يتمّ بلا وساطة. لا تكمن المعضلة إذن في أساليب الوصول، بل في الجانب البياني والاستدلالي. والبحث هنا يعني البرهان البياني الذي قد يأخذ بأسباب التقريب وليس بالضرورة كل أسباب البيان. فما لم يقله ملاصدرا

هو أنّه إذا سعى لإظهار حقائق العرفان بوسائل البرهان، فلن يظهر منها إلّا ما أمكن فهمه على مقتضى البرهان. لأنّ خاصية الانكشاف الحقيقي في العرفان هي أن تحضر الحقيقة في الذّهن. وكيف يظهر ما ليس له حضور حقيقي في الذّهن، وقد علمت أنّ فعل التظهير البياني هو فرع لوجود الحقيقة وتصوّرها. فالحاصل هنا أنّ مراد ملا صدرا من هذا الإدعاء، أن البحث يستطيع أن يفيد من آثار المعنى في الحقيقة العرفانيّة لا أن يتصوّرها كما يتصوّرها من حَضَرت لديه بلا وساطة. فالوساطة ليست فقط تجعلها معرفة حصولية صعبة المنال، بل تجعلها معرفة فاقدة لبعض جوانبها التي تحتفظ بها في حالة الكشف، فليس الكشف كالبرهان. وعليه، فإنّ الوصول بالبحث بعد الكشف ليس سوى إعادة إخراج الكشف العرفاني بمقدمات برهانيّة وبيانية، لا تنفع صاحب الكشف كما لا تقدّم كامل المعرفة عند أهل البرهان. في المعرفة يتشكل البيان بالموازاة مع تطور عملية الكشف، وهذه العملية تأتي تدريجيا، ومن ثَمَّ يواكبها وعي بخطوات الكشف، ومع نهاية الكشف في المعرفة يكون البرهان قد اكتمل بالموازاة وعملية البيان تكون جاهزة. بينما في العرفان تأتي الحقائق فورية ومتفجّرة تندك أمامها الوسائط وتذاق قبل أن تعقل، وهنا تصبح مهمة البيان أصعب، وعادة ما تأتي في الدرجة الثانية.

وإذا كان العرفان يستغني عن طرق البرهان والبيان المنطقيين في اكتشاف الحقائق، فإنه مجبور على اعتماد طرائق البرهان والبيان في الاستدلال على حقائقه إن أراد التبليغ. وعادة ما يستند إلى أسلوب الإشارة، ذلك لأن الناس ليسوا كلهم سُلّاكاً. إن أكثر التناقضات والفشل الذي واجه بعض العرفانيين هو في مجال البيان والاستدلال على كشفهم. وهذه المهارة ليست معطاة بل هي نتيجة مران وتفنن في فنون البيان والبرهان.

ومهما بلغت قيمة الكشف، فإنها تظل ملزمة لصاحب الكشف ما لم يقم في طريقها برهان: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾. ولا بدّ من القول إن كمال السلوك العرفاني هو في القدرة على النجاح في قوس النزول بقدر النجاح في قوس الصعود. وإحدى أبرز ميزات النزول بعد الصعود أن نعانق منطق المعرفة في تبليغ حقائق العرفان بالقدر الممكن والنّافع. ولا يكفي الذوق في كشف المعارف بل يجب امتلاك الجانب البرهاني فيها. وعليه، ماذا يعني قول ملاصدر إن ما بلغه كشفاً بلغه بحثاً والعكس صحيح؟ معنى ذلك أن ما من شيء بلغه بالبحث إلا وأمكن بالقوّة بلوغه بالذوق. بل إن كل الحقائق التي نبلغها بالبرهان سرعان ما يصبح الوصول إليها في غنى عن البرهان، ويستحضرها العقل انكشافاً وذوقاً. وكذلك ما بلغه كشفاً يستطيع أن يكتشف خطواته البرهانيّة المطوية بأثر رجعي، أي تحقيق البرهان بعد حصول المعرفة. بمعنى الكشف عمّا طواه العرفان لحظة الكشف. إنها ليست إلّا محاولة لتظهير ما يطويه عقل العرفان، والتدرب على الاستغناء عما نشره عقل البرهان. وهو ما يعني الجمع بين الكشف والبحث ليس كمعرفتين متساكنتين بل كمعرفة واحدة، قد ندرك نتيجتها دفعيا قبل تحصيل البرهان عليها (العرفان)، أو ندرك مقدماتها قبل بلوغ نتائجها (البرهان). إننا حتّى في مجال المعرفة لا نبلغ النتائج إلا دفعية وكشفاً، ثم يعيش الباحث تجربة استظهار خطواتها بأثر رجعي، ثم يخرجها إلى العالم بعد إعادة اكتشاف خطواتها البرهانيّة، كما يفرض ذلك واقع التواصل والإقناع والاستدلال. ليس المعرفة والعرفان نقيضين، وإنما هما مرتبتان في الكشف، وكيفيتان في امتلاك الحقيقة: طريقة وصول الحقيقة قبل استبصار أدلتها. وطريقة تعقل المقدمات قبل نتائجها. فبلوغ الحقائق منفصل عن الاستدلال

عليها. إذ إنّ الأولى شرط المعرفة والثّانية شرط التواصل بموجبها، وكلتاهما حقّ. لقد حلّت طريقة ملا صدرا مشكلة علاقة المعرفة بالعرفان حينما أعلنت مصالحة بينهما. وأهم ما تؤكد عليه هذه المعايشة بين العرفان والمعرفة أن كل حقائق العرفان قابلة للاستدلال البرهاني والعكس صحيح. والواقع أنّ مجمل الانتقادات التّي وجّهت ضدّ العرفان تبدو غير مثمرة، بل تؤكّد على أنّ الغالب فيها هو سوء الفهم للمطلوب والممكن من العملية المعرفيّة ومشكلاتها. وإذ لا إشكال في ممارسة النقد والاختلاف مع المنهج العرفاني بل هذا ضروريّ ومفيد، كما لا إشكال في الدفاع عن اختيارات فكرية مختلفة، فإنّ المطلوب هو مزيد من الاستدلال ضد منهج العرفانيين، حيث نلاحظ على مثل هذه الآراء ملاحظات أنّ بعضها ـ فضلاً عن إقحام العرفان في إشكالية لا موضوع لها ـ يتعلّق بانتقاء في عرض وجهة نظر العرفان، ولا يستحضر الرؤية العرفانيّة العامّة. الرؤية التي تقول إنّ طريق المعرفة ليس فقط بالبرهان ويقصدون القياس المنطقي. فمفاد: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ﴾، عامّ يشمل طريق البرهان الأرسطي وغيره. والكشف هو خبرة سلوكية يتصل بموجبها السالك مباشرة بالحقائق. وهي بالفعل خبرة شخصية لكن منهجها عام وقابل للتعميم بشرط تحقّق البيان لأنه العمدة في التّكليف، إذ تقرّر قبح العقاب بلا بيان. فالسلاّك ينهجون المنهج نفسه، وتظهر لهم الحقائق بالطريقة نفسها. والاختلاف بينهم في درجات الكاشفية لا في حقيقة الانكشاف. ومن هنا، فإنّ العرفان يقتضي منهجاً وسلوكاً كاملاً. وحينما نقرأ حقائق العرفان بمنهج مخالف له، فحتماً سوف نحاكمه بالعقل الذي لا يعني هنا سوى طريق القياس المنطقي الأرسطي. وعليه، إذا استثنينا ملا صدرا الذي سعى لأن يبرهن على كل كشف عرفاني،

ولعل ابن عربي نفسه سلك مسلك البيان في الفتوحات لحقائق تم كشفها، فإنّ المشكلة هنا تتعلق بمشكلة تبليغ لا مشكلة كشف. ولهذا جاء العرفان النظري والحكمة لتحقق هذا الغرض. ويوجد من الناس العاديين من يحصل لهم اطمئنان بكشف العارف ويتحقق لديهم شيء من القطع في هذا المقام، وهم غالبية الناس العاديين متى حصل لهم الاطمئنان بالعارف. وطريق العرفان هو طريق علم النفس، وهو متيسر بالبرهان والبيان، وهو مدخل يضع السالك أمام فهم مختلف للحقيقة. ليس العارف ضد البرهان ولكنه يطلب كماله المعرفي بما فوق البرهان. ولا يتجاوز العرفان العقل بل يتجاوز مساحة منه باتجاه مساحات أخرى عادة ما تحجبها مراتب العقل الأداتي. فأصل الموضوع يتعلق بالمعرفة لا بالتبليغ. ولو أمكنني سلوك منهج يوصلني إلى المعرفة فلن أتخلف عنه، فقط لأنني غير قادر على تبليغ ذلك. هناك عرفانيون كُثُر، وقلائلٌ فقط منهم عبر التاريخ من أمكنهم أن يتواصلوا ويعبروا عن آرائهم. إن طرق الاجتهاديين هي الأخرى لا يمكن أن يفهمها الناس العاديين أيضاً. فلو توقفت صحة الطريقة على مدى استيعاب الناس العاديين لها لشمل الأمر طرائق المجتهدين حيث ليس للمقلد إلا أن يطمئن إليهم لا أن يستوعب مقالاتهم. العارف ليس رسولاً، لذا فهو ليس مكلّفا بتبليغ ما تكشّف له لعامّة النّاس، لأنّ خاصية الرسالة هو القدرة على تبليغ الحقائق الوحيانية ببليغ البيان. وتلك كانت معجزة النبوّة، حيث حار العارفون وعجزوا عن أداء دور الرّسل في الأعمّ الأغلب. ويجدر القول إنّ العارف يمكنه بالبرهان أن يستدل على قصور طريق البرهان الأرسطي عن فهم كل الحقائق، كما يستطيع أن يستدل بالبرهان على صحة طريق العرفاء. أما ما يمكن أن يبلغه كل عارف سالك من حقائق فهو بعدد

أنفاس الخلائق، ما يؤكّد أن الخلاف يوجد بين العرفاء أنفسهم. لكنه اختلاف عارض لا يخرم وحدة سنخية الحقائق العرفانيّة. ولا شكّ في أنّ الاختلاف بين العرفاء في الكشف إنّما هو اختلاف درجي في شدة وضعف وضوح الحقائق، كل بحسبه في السلوك والرياضة. وليس الاختلاف هاهنا، في المنهج أو في حقيقة الكشف. وكذلك فإن تخطئة أهل الكشف في ما بينهم واردة لأنها مما وجب مطابقته إما بدليل نقلي، أو الاستدلال عليه عند الضرورة بدليل عقلي، أو بكشوف أهل الكشف. ومثال على ذلك تخطئة حيدر آملي لابن عربي في مسألة ختم الأولياء، فهذا يكفي لبيان أن بين أهل الكشف يمكن أن يحدث التخطئة والتمييز. وفيها تظهر معاييرهم أيضاً لتمييز الكشف الرحماني عن الأوهام الشيطانية. وأنا أعتقد أن القرآن معيار أساس، لكن في مستوى استنطاق العارف له وليس من خلال الظاهر بالضرورة. ولا يصح أن يقال إنّ المرجعية للعقل أو النص لحسم الأمر في الكشف يعني أن المرجعية ليست للكشف. فالعرفان نفسه يمنح المرجعية للنص والعقل بعد أن يوسع في فهم النص الذي ينظر إليه كظهورات وبطون وعبر آلية التأويل، وكذا العقل كمرتبة في كمالات النفس؛ فالعرفان يرجع للنص والعقل بهذا المعنى أيضاً. إن مرجعية العرفان لو شئت هي التأويل وليس التفسير بالضرورة، فهو يرى ما لا يراه أهل الظاهر، وهو لا يقنع الآخر إلا توسلا بالدليل الظاهري، فإن عجز سكت. لذا، لا ننفي أن يكون العرفان طريقا للمعرفة، لأن التقاط الحقائق بالحدس أو بالعرفان هو أكمل. وأما ضرورات التبليغ فتأتي في مرتبة أخرى، ولها منطق مختلف عن بلوغ الحقيقة، وهنا يجب على العارف أن يقدم كشفه للمتلقي غير المقتنع بطريق العرفاء، كفرضية يجب الاستدلال عليها، وإلا فهو غير

ملزم بتبليغها. لكن هذا لا يغير من كونها حقيقة سواء أسلّم بها الآخرون أم لا، فيكفي أن العارف توصل إليها بطريق السلوك الموجب للقطع عند العارف. نعم، العرفاء لا يخطّئون عقائد العوام، ويعتبرون أن مداركهم لا تسعفهم لفهم أمور من هذا القبيل، ولا أحد من العرفاء تحدث عن الحجية بهذا المعنى. لقد جعلوا من طريقهم طريق خاصة الخاصة وليس طريق الخاصة فقط، لأن مراتب الحقيقة غير متناهية، وكل ميسر لما خلق له. ومن الخطأ أن نحاسب العرفان بأمر لم يدّعِه بل ينكره، أو نواجهه بشيء هو من أصرّ على إيضاحه. فكونه طريق خاصة الخاصة هو ما ذكره العارفون وليس خصومهم. نعم، إن آراء العرفانيين في الجملة ليست كلها صحيحة بالضرورة، لكنها بالجملة تقدم إمكانية تحقيق معرفة قصوى تفوق إمكانية العقل الأداتي والبرهان الأرسطي. فالعرفان النظري في آرائه وتصوراته مجال للتأمّل أيضاً وهو مهمة يجب أن تنهض من داخل العرفان لا من خارجه من قبل خصومه الذين يريدون أن يحكموا عليه من خلال البرهان الأرسطي القاصر عن إدراك الثالث المشمول.

ومن المفيد القول إن أكثر الحقائق التي توصّل إليها العارفون الكمّل لم يبوحوا بها، أو عبّروا عنها مرموزة ليلتقطها خاصة الخاصة. لذا، لا مجال لإقحام العرفان في إشكالية هو خارج عنها، ما دام لم يعتبر طريقته هي طريق العامّة والناس العاديين. هناك استشكالات مهمة ودقيقة ومشروعة ضد منهج العرفانيين، إن كان في مدعى العرفانيين ومزاعمهم أن طريقهم ما يغني عن الفقه وأصوله وقواعده. ولكنها، كما ذكرت سابقا، استشكالات في غير موضوع العرفان. فهي تعقد مقارنة بين منهج الفقهاء الواضح ومنهج العرفانيين الذي يبدو في نظرها غامضاً. والحقيقة أن غموض العرفان عند غير أهله كغموض الفقه وأصوله عند العوام.

لأننا وكما يتأكد من خلال الاستشكالات السابقة أن العرفان هو تجربة. فمن جرب ذاق وأدرك أن طريق السلاّك متفق عليه في الطريقة والنتائج. وقلنا إن الخلاف في مراتب الكشف ومعياره ثاوٍ في وجدان السالك نفسه وذوقه لأنه منسجم مع الموضوع منكشف له لا يحتاج إلى مقدمات ووسائط هي بمثابة مناط الجهل ومتطلب معيار العلوم، وليس له معيار إلّا من نصّ مؤوّل أو عقل عميق. وكثيرة هي المعاني العرفانيّة التي باتت معقولة لمّا لم يعد المعقول مقيدا بالمنطق الأرسطي. أي حينما اتسعت دائرة البرهان ولم يعد البرهان العقلي بالضرورة برهاناً أرسطياً. وليس هدف العارف أن يكشف عن الأحكام، لأن طريقها الاجتهاد، وهذا مقدور عليه من جهة الحصول لا من جهة الحضور. فالعارف يطلب ما ليس مقدورا عليه في فقه الأحكام والكلام. وأما ما وقع فيه العرفاء من اختلافات في موضوع الاعتقاد، كما سبق وذكرنا من مناقشة السيد حيدر آملي لابن عربي، فهو استشكال في محله. وهنا وجب أن نتحدّث عن العرفان، لا تقويضاً له بل إغناء في طريقته. إنّ كثيرا مما يوجد في كتب العرفاء هو من النقول والتسليم الذي لا يعمل فيه نظر. ويستطيع أي محقق أن يقف على آثار النقل على تجارب بعض العرفانيين. وكان من المفترض أن لا يصار إلى العرفان إلا بعد الترقي في النظر، والاستئناس بما ارتاحت عليه العقول، وإحراز كفاية النظر في الفروق. فكثيرة هي المعتقدات التي يسلم بها ابن عربي تسلّيم المقلِّد لا العارف، وهذا، والله أعلم، في نظري سبب اختلاف آرائه. ولك أن تتأمل كلام السيد حيدر آملي عن ابن عربي، حين وصفه بالكامل، لكن ليس كل كامل هو كذلك من كل الجهات. وفي مثال موقفه من ختم الأولياء سبق وتحدث

السيد حيدر آملي عن أن كلامه مردود من جهة المنقول والمعقول، وأيضاً كشوف غيره إن كان جدلاً ما ذكره ابن عربي في الفصوص مصدره الكشف[1]. وكان علينا أن نتوقف ملياً هنا لندرك جملة من الملاحظات: إنّ السيد حيدر آملي أقرّ بإمكان مناقشة آراء العارف من قبل عارف آخر بما يفهمه غير العارف، أي بطريق البيان والبرهان. بل لقد استقوى بالبيان والبرهان، ولم يقحم الكشف في البين إلّا من باب قطع الطريق على ابن عربي في مجمل ما زعمه، لأنّ هذا الأخير لم يكن في وارد الإشارة بالكشف إلى خاصّة مريديه بل كان في وارد مخاطبة عموم المتلقّين. وفي مثل هذا الوضع لا يصار إلى الكشف، بل المعوّل عليه في التحقيق والاستدلال هو البرهان العقلي والبيان. ويؤكد السيد آملي هنا أنّه ليس كل ما يتوصل إليه المحسوب على العرفان هو عن طريق الكشف، فليس العرفان طريقاً دائمياً للعارف، وليس هو في كل آن عارفاً. فقد يكون طريقه إما النقل أو العقل، كما احتمل في مناقشته لابن عربي، أو يكون طريقه التقليد أحياناً كما نفهم من كثير من آرائهم. هذا الاختلاف في طرق الوصول وتركيب ما يصار إليه بالمنقول والمعقول والكشف، يخلق جملة من التناقضات. ولست أوافق من يتحدث هنا عن إرادة التناقض والإخفاء والتقية. وهذا ما يكاد يجعل العرفان لِما جُعل له، أي يتكيف مع آراء المذاهب التي يدين بها العارف بالجملة، إلّا ما ناقض ضرورات العرفان النظري والسلوكي. ويؤكد السيد آملي على أنّ الكشف تحقق عنده في موضوع ختم الأولياء بخلاف ما ذهب إليه ابن

---

(1) انظر هذه المسألة في مقدّمة كتابنا: **المهدي المنتظر: فلسفة الغيبة وحتمية الظهور**، مؤسسة الأعلمي، 2008، بيروت.

عربي. ومن هنا قد نحتمل أن ابن عربي وصل إلى ما وصل إليه بغير كشف، أو بمحصول تركيب بين المعقول والمنقول والكشف، وهو الغالب في نظري. لأنّ إيراد آملي لدليل الكشف ومواجهته بكشف آخر هو من باب قطع الطريق، كما قلنا على ابن عربي، وحصر سائر أنواع الدّليل الممكنة. وكذلك إيراد الكشف هاهنا كمصداق جزئي لزعم كلّي بخصوص الفصوص التي اعتبرها صاحبها مما ورد إليه كشفاً على نحو الجملة. وهي دعوى لم تواجه بتساؤل من داخل العرفان نفسه، فيما لو كان الكشف بالجملة هنا يسري على ما كان في الجملة في مسائل الفصوص جميعاً. والسؤال المطروح هنا هو: هل البيان الذي يحمل تلك الحقائق هو جزء من تلك الحقيقة أم أن القصور في البيان والعجز عن التبليغ هو نفسه مقتضى وصف آملي؟ ليس كل كامل هو كامل من كلّ الجهات؟ يوجد في متن ابن عربي ما يشير إلى أن ختم الأولياء هو المهدي، وهذا يؤكد على تضارب طرائق الوصول، وأنّ أمراً ما غير واضح تماماً في ما تضمنه الفصوص، لأنّ الفتوحات تؤكد على ذلك. ولا ندري إن كان ما توصل إليه في الأولى عقلاً قصر به وليس كشفاً، وأن الثاني هو الحاصل كشفاً. واستمر في كل هذه الاحتمالات بعد أن تضيف إليها احتمال أن يكون هذا الكشف مصححاً لكشف لم يقتدر على تأويله. وأعتقد أن طريق العرفان ذوقية في الأمور التي ليست محل بلاء وهو طريق الفرد ليس إلا، فليس كل الناس مؤهلين لهذا النوع من الرياضة، ولا هم مأمورون به عيناً، فهو منهج خاصة الأولياء. ومن هنا يتأكد أن طريق الكشف يلزم العارف ومن يطمئن إلى منهجه بعدما ذاق من ذوقه. فلا يجوز طرح إشكالات من هذا القبيل على العرفان، وهو

ليس مخاصماً للمنقول والمعقول. ولولا ذلك لما ناقش السيد حيدر آملي محيي الدّين ابن عربي في موضوع ختم الأولياء نقاشاً بالمنقول والمعقول قبل أن يحدثه عن كشفه الخاص الذي جعله ثالث الأدلة. إنّ العرفان تجارب ومراتب في الكشف والوصول. والترقي عند العارف لا يقضي على المعاني التي هي محل بلاء العوام من غير المرتاضين، وهنا يحصل ما يحصل من التباس. كما إنّه لا يستغني عن المنقول والمعقول حتّى في عزّ سلوكه. ومعنى ذلك، أن القرآن معيار حقائق العارف نفسها لا اعتبار لها في نفسه ولا في نظر الآخرين إلا بمعيار النص في إحدى ممكنات بطونه التي تستخرج بالتأويل المقرر برد المتشابه إلى المحكم دائماً، وهي القاعدة الأثيرة في التأويل، فما تعذر إحكامه وقرأنته بوجه من وجوه مراتب المعنى وبطون النص، فهو مردود. ولا شكّ في أنّ القرآن هنا معيار مقامي ـ كل بحسبه ـ وهو يطابق منطق الأشياء، لأنه كون ناطق. فإذا تطابق معيار وجدان السالك مع معيار التأويل صحّ وثبت المراد وإلاّ فيتوقف عنده ولا يأخذ به إلا بعد أن يتحقق له شيء من تأويله. فقد تظهر للعارف حقائق لكنه يعجز عن تأويلها، فينتظر إلى أن ينكشف له ذلك. وأحياناً مطلوب منه اختبارها واكتشاف وجهها البرهاني كما يفعل العلماء مع فرضياتهم التي تأتيهم حدسا قبل أن يختبروها طويلاً، ويحوّلوا حدوسهم إلى نظريات برهانيّة مقنعة. ومن هنا نتحدث عن بقاء الملكات نفسها عند العارفين والكمل لكن كلٌّ بحسبه. وأردنا من ذلك القول بخلاف ما ذهب إليه الجنيد، إذ تحدث عن أن العارف لا يخاف، لجهة كونه لا ينتظر شيئاً يحبه يخشى فقده، ولا يأسى على أمر مضى، ونحن نعتبر أن الخوف والرجاء وغيرهما يبقيان لدى العارف،

لكنه خوف ليس كخوف أهل النقائص ولا كرجائهم. إنّ العرض على القرآن على وفق قواعد التأويل برد المتشابه إلى المحكم هو ضامن ومعيار. وخلاصة تصوّرنا لعلاقة الكشف بالبرهان، والمعرفة والعرفان أنهما لحظتان مختلفتان في امتلاك الحقائق. وأنّ قيمة العرفان أهم عند أصحابها، لكنها أقل أهمية عند غير أصحابها إلاّ إذا قام عليها دليل حسّي لا حدسي، وبيان بليغ لا إشارات مرموزة. وتفقد حقائق العرفان قيمتها متى خرجت عن حيّز الخواص. وهنا يكمن نقص العارفين ونجاح الرّسل والنّبيّين من أنهم مكّنوا من ملكة التّبليغ واستيقنتها أنفسهم حتّى مع تكذيب قومهم لهم، والحقائق العرفانيّة من جهة الوصول تشبه الفرضية. لكن لا قيمة للفرضية إن بقيت محدوسة من دون اختبار، فالاختبار ضروري في مجال العرفان، أي تحويل الكشف إلى فكرة قابلة للإقناع، وإلاّ تبقى حقيقة سرّية لا أهمية لها في دنيا النّاس وإن أفاد منها خواص العارفين. وأنّ العارف يمكن أن يبلغ الكمال في جهل السلوك وبلوغ الحقيقة لكنه يكون فاقداً للغة التّواصل والخبرة العلميّة لتقريب آرائه، مما يعني أن العارف في جنبة التوصيل والتبليغ لا يستغني عن وسائط المعرفة وفنونها. ثم لا غنى عن قرأنة الكشف عبر منهج التّأويل، أي عرض متشابه الكشف على محكم الكتاب، وهي الوسيلة الضّامنة لتحوّل الحقائق العرفانيّة إلى حقائق معرفيّة. فعموم النّاس مكلّفون بالمعرفة لا بالعرفان، ولكن هذا لا يعني أن الحقيقة يجب أن تقف عند حدود المعرفة. وشيء مهمّ يؤكّد على النزعة العبر ـ مناهجية للحكمة المتعالية، كونها لم تقدّم نفسها مذهباً مدرسانيّاً في الحكمة والفلسفة بل موقفاً من المعرفة لا حدود له ولا يقف عند رسوم دون أخرى، إنه نظر

مستدام يمتدّ امتداد الوجود والعالم. فمسألة اتحاد العاقل مع المعقول ممّا بحث في مجال الفلسفة وكان له متبنون، لكنه في الحكمة المتعالية يأخذ عمقاً آخر. فإذا أدركنا النزعة العبر ـ مناهجية للحكمة المتعالية، أدركنا مزيدا من ذلك العمق. لا جدوى أن نعتقد بوحدة العاقل والمعقول إذا كنّا سنستمر على التقليد السينوي للمعرفة باعتبارها شأناً إضافياً، أو كونها قطعاً من مقولة الكيف. لكن كلّ هذا لن يمنحها خصوبة إلّا بناء على موقف ملاصدرا من المعرفة باعتبارها شأناً وجوديّاً، ولهذا السبب لا تستوعبها مقولة معيّنة بل تكون دائماً من مقولة المعلوم، وقطعاً ليست إضافة بل مرتبة في الوجود. وعليه نستطيع أن نستنبط من هذه المقاربة ما يعزّز العبر ـ مناهجية من حيث إن المعرفة هي خبرة وجودية يتداخل فيها الذّاتي والموضوعي. إن اتحاد العاقل والمعقول لا يتحقّق هنا إلّا باتحاد العقل أيضاً، وفي هذا تنتفي الإثنينية وعرضية المعرفة، وهذا رافد من روافد العبر ـ مناهجية. هذا بعض ما يستفاد من مزاعم الحكمة المتعالية وان لم تتحقق كاملة في محاولات ملاصدرا لكنها تظل مطالب تستحق ان تصبح منطلقاً لمحاولات حديثة. لقد تجلت العبر ـ مناهجية الصدرائية في الغور بالفكر العقائدي، من خلال انفتاحه على المنابع. فهو محدث صاحب إجازة في الحديث، ومفسر للقرآن ومستوعب للكلام حتّى إنّه في موارد كثير أنصفهم ورجح رأيهم على كلام الفلاسفة مستشهداً بالغزالي تارة وبالخواجة نصير الدين الطوسي أخرى. لقد جمع إلى مهاراته الفلسفيّة كل هذه العلوم الدينية، وجعلها مقياساً للحكمة وليس كما فعل آخرون بأن جعلوا قواعد الحكمة حاكمة على تلك التعاليم. إن خلافه مع باقي الأنساق ليس خلافاً عرضياً

بل خلافاً طولياً. فهو يعتبر بعض آرائها صحيحة ولكنه يخضعها لفحص مترقٍّ من الحكمة المتعالية ليمنحها معنى صحيحاً. وهو ما يؤكد على أنه يعتبر بعض الأفكار الصحيحة في هذه الأنساق كافة بمثابة مستويات ومراتب في ظهور تلك الحقيقة. لذا فهو أحياناً يعيد صياغة بعض الأفكار القديمة المندثرة في قالب الحكمة المتعالية، ليس بالضرورة لكي يحييها بل لكي يمنحها فهماً مختلفاً جديداً.

بين الذّروة والذّروة

تجدر الإشارة هنا إلى تقارب مهيب بين العبر ـ مناهجية ونهج الحكمة المتعالية. واختيارنا للاثنين هنا، بوصفهما موقفاً من المنهج والمعرفة والحقيقة، وليسا بديلاً عن أشكال المعرفة ومناهجها. لذا فهما يستوعبان كلّ ضروب المعارف والمناهج، لكنهما يتحرّران من تسلطهما المنهجي، لأنّ غايتهما معاً أنطولوجية محضة. فإذا كانت الحكمة المتعالية شكلت في تراثنا الفلسفي الإسلامي ذروة الاستيعابية والتجاوزية فإنّ العبر ـ مناهجية هي آخر ما علّقت عليه الإنسانيّة اليوم خلاصها من حيرة الفكر ومناهجه. وحريّ بنا إقامة مقارنة بين آخر ما تكامل في خبرتنا المعرفيّة، وبين آخر ما تكامل في الخبرة المناهجية المعاصرة. إن هذه المقارنة تعزز لدينا ما مفاده أن العبر ـ مناهجية هي المأوى الأخير للحكمة المتعالية. وجدير بالذكر أننا نستطيع تفادي كثيراً من قصور هذه الحكمة من خلال ممارسة عبر ـ مناهجية جديدة، كما نستطيع تقديم كثير من العون للعبر ـ مناهجية من خلال الحكمة المتعالية. اهتدى الباحث الإيراني أحد فرامرز قراملكي إلى تقديم مثال ملاصدرا نموذجاً للبين ـ مناهجية (بيتخصصية)، وتطرق إلى جوانب مهمة في هذا المجال. ويهمنا هنا تناول بعض من وجوه هذه المعالجة كي نضمّ إليها مزيداً من الملاحظات. وطبعاً لا يتعلق الأمر

بالاعتراض على أصل الحكمة المتعالية بوصفها تنسيقاً حكمياً ـ عرفانياً جديداً. فالذين يعترضون على الحكمة المتعالية في صيغتها الصدرائية من حيث هي حكمية أو عرفانيّة أو إشراقية، لا يعنوننا هنا، لأن موقفهم عقائدي جدلي لا علمي برهاني، ولكن يتعلق الأمر بالمعترضين من داخل المناخ الحكمي نفسه. ولعلّ أحد الاعتراضات على الحكمة المتعالية أنّها تلفيقية ومنظومة مغشوشة غير أصيلة، فالمسألة تتعلق بكشكول فلسفي ليس إلاّ. ومنبع هذه الشبهة وجود نصوص مطولة عن سابقيه من دون أن ينسبها إليهم، أي يتعلق الأمر باقتباسات كثيرة. وقد ردّ قراملكي على هذه المزاعم من نواحٍ ثلاث:

ـ تهمل هذه المزاعم النقد الصدرائي للفلاسفة السابقين.

ـ تتجاهل إبداعاته.

ـ لم يقتبس ملاصدرا مسائل كانت رائجة ومثيرة للجدل بل أهملها على أهميتها في زمانه[1].

والاعتراض الثاني يتعلق بوصفها فلسفة توفيقية جمعت إليها فلسفة المشاء وفلسفة الإشراق وطريقة العرفاء وطريقة المتشرعة، وهذا دفعه يسير إذا اعتبرنا أن التوفيق لا يتم إلا بقواعد ومنهجية. وقد اهتدى قراملكي إلى أن الحكمة المتعالية تتميّز بلغتها الفلسفيّة الفضلى، وتنوع أدواتها في الاكتشاف، وقدرتها على اختراق الأبعاد المعرفيّة الجديدة؛ ومن هنا فهي اتجاه بين ـ مناهجي (بيتخصصي)، يقول بهذا الصدد: «يعتقد ملا صدرا بأن الحقيقة تمتلك مستويات متعددة، كما إن المعرفة البشرية في ما يتصل بمستويات الحقيقة تتوزع على مراتب ومستويات

---

(1) أحد فرامرز قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، ترجمة سرمد الطائي، ط 1، معهد المعارف الحكمية، 2004م، بيروت ص396 ـ 398.

أيضاً»[1]. ولا ريب في أنّ تقديم صدر المتألهين كنموذج بين ـ مناهجي لا يعني أن نغضي عن نقائص طريقته وإلا سنسقط في تعصب من نوع آخر لفلسفته، التي نعتبرها ثمرة جهود سابقة من الحكمة المتعالية التي جاءت لتحل مشكلة التعصب والحصر المناهجي. ولا نختلف مع قراملكي حول نقيصة النقائص في الحكمة المتعالية، ألا وهي غياب البعد التاريخي في تناول تطور الأفكار الفلسفيّة. ويعزو الباحث سبب ذلك إلى معظم المفكرين المسلمين[2]. الفكر التاريخي هو من أبرز المناهج التي ميّزت العصر الحديث. فإذا اتضح أن بذور هذا الفكر وجدت في تراثنا وسائر التراثات، إلا أن بروزه في العصر الحديث في هذا المستوى من التأصيل والتأسيس والنفوذ المعرفي، أمر لا سابقة له. من هنا فقط وفقط قد نسلم بما زعمه فرانسوا شاتلي بأن التاريخ هو صناعة حديثة ظهرت في القرن التاسع عشر[3]، وعند ظهوره بتنا فقط نملك التمييز بين منازل التاريخ المعرفي الإنسانيّ. إنّ المنهج التاريخي، لاسيما في جملة القضايا التي تعاطاها ملاصدرا كما لو كانت منعدمة الصّلة بشروطها التاريخية أمر أخّر تفتق كثير من المعاني والحقائق داخل الحكمة المتعالية. بالفعل وفي رأينا ثمة جملة من الإهمالات في الحكمة نابعة من البارادیغم المهيمن على ثقافة وعلوم عصره. منها خلطه بين التأمل العقلي ومقتضى التجريب الموضوعي لقضايا العلم البحت. نعم، من شأن بعض تأمّلاته العقلية أن تفتح مجالاً غنياً للافتراض الذي هو

---

(1) المصدر نفسه، ص408.

(2) المصدر نفسه، ص409.

(3) انظر مقدمة كتاب ميلاد التاريخ: F. Chatelet: **La Naissance De L'Histoire**, edition de minuit, 1962.

أساس العلم التجريبي الموضوعي. لكن الخلط والإغراق في عدم التمييز بين مستويات المعرفة والعلم ومقتضياتهما، سبب تداخلاً أعادنا مجدداً إلى نمط الفلسفة التقليدية منذ أرسطو وأفلاطون في جنبة العلوم التجريبية كالطبيعيات والفلك. ولا يعيب هذا الموقف الكلّي للحكمة المتعالية على صعيد الفكر العقائدي، ففي عصر يتطلب استدماجاً محكماً لفنون اجتماعية مختلفة لا بدّ وأن تتدانى الحكمة المتعالية؛ والتداني هنا ليس بالمعنى الذي قصده حسن حنفي بالضرورة، بل المقصود أن نجعلها تأخذ بأسباب المنهج التاريخي والسوسيولوجيا بفروعها وبقيّة المناهج والفنون التي تساهم في توسيع النظرة الكلية التي كان بلا شك من مقاصد ومزاعم الحكمة المتعالية. إنّ الحديث عن تلفيقية الحكمة المتعالية أو توفيقيتها توصيفات إنشائية تخطئ دينامية التنسيق المفاهيمي الخلّاق وحقيقته، فالفكر الإنسانيّ لا يتطوّر إلّا من خلال التنسيق والتّناص. فإذا بدا أن ثمة فصولاً منقولة حرفياً عن أعلام سابقين لملاصدرا، فهذا مما جرى عندهم جميعهم وإن بالمعنى وتغيير الألفاظ أو الإبقاء على بعضها. جرى عند الغزّالي نفسه وغيره. وربما كان ملاصدرا يدرك أنّه في مقام التّجاوز لذا لا يهتم بإسناد رأيه حينما يلتقي بالآخرين بإدراج بعض من تلك النصوص، لمعرفة النخب المشتغلة بالفلسفة والفكر العقائدي بتلك المصنفات. فمناهج الكتابة والبحث والتوثيق لم تكن تقليداً في ذلك الوقت. ومن هنا لا نوافق من ذهب إلى أن الحكمة المتعالية ما هي إلّا ترجمة برهانيّة لآراء محيي الدين ابن عربي كما ذهب الشيخ حسن حسن زادة آملي[1]. ونعتبر أن هذا النوع من المبالغات ناتج

---

(1) السيد كمال الحيدري، **التوحيد: بحوث في مراتبه ومعطياته**، تقرير: جواد علي كسّار، ط 4، دار فراقد للطباعة والنشر ج1، ص229.

من تركيز على ما شكّل مشتركاً بين الحكماء والعرفانيين وليس في المائز بينها. نحن لا نتحدث عن وجود أفكار غير واضحة حتّى لأصحابها بل نتحدث عن بروز نسقي واضح للمفاهيم. فليس عند ابن عربي ما هو واضح في مسألة أصالة الوجود والحركة الجوهرية، ولا حتّى عند ابن سينا والسهروردي أو الداماد القريب جدّاً من صدر المتألهين. والصّواب ما نزع إليه أحد المولعين بالسهروردي من المعاصرين؛ وهو غلام حسين الديناني حينما قال عن صدر المتألهين: «هذا الفيلسوف الكبير يعتقد أن «مسألة الأسفار الأربعة في السير والسلوك كانت مطروحة قبل صدر المتألّهين وذات خلفية طويلة، غير أن جهود هذا الفيلسوف الرامية إلى التوفيق بين القضايا العقلية والأسفار المعنوية والمشاهدات الحضورية لم يسبقه إليها أحد»[1]. والواقع أننا لو طبّقنا هذا المنهج على كل المؤلفات الإسلامية لما وجدنا سوى منتجات تلفيقية ومنقولات. والحال أن ملاصدرا خالف الجميع بمقدار ما وافق الجميع، لأن نزعته عبر ـ مناهجية. ونحن إذ نشير إلى نموذج الحكمة المتعالية لا نقصد الإقامة عندها كنموذج للتفكير العقائدي المطلوب، بل نقف عند هذه الروح العبر ـ مناهجية التي أتقنتها وعلينا أن نواصل إتقانها، وإلاّ فإننا نجد خلافاً شرساً بين ملاصدرا وابن سينا في مباحث المعاد، كما خالف السهروردي وابن عربي نفسه في مسائل كثيرة. وإذا لم يوفق ملاصدرا في أن يفيَ بكل مباني الحكمة المتعالية كما لم يفِ ابن خلدون بكل مبانيه في الفكر التاريخي ونظرية العمران، فذلك لقصور الشخص لا قصوراً في الموقف الكلّي من المعرفة. لذا ندعو هنا كما ندعو دائماً إلى

(1) **غلام حسين الديناني، المنطق والمعرفة عند الغزّالي**، ترجمة عبد الرحمان العلوي، ط 1 دار الهادي، 2004م، بيروت ص155.

تجاوز الشخص والاهتمام بالموقف. وعليه نستطيع أن نحاكم ملاصدرا نفسه من خلال الحكمة المتعالية ومزاعمها كما نحاكم ابن خلدون بالفكر التاريخي نفسه.

تقديم قراملكي لملاصدرا نموذجا للبين ـ مناهجية أمر صحيح وموفق، لكن بيّنا أنها هي خطوة مشمولة في العبر ـ مناهجية التي تعتبر أكمل منها. وعليه، وجب أن نرقى خطوة أخرى بهذا النموذج لكي نضعه نموذجاً للعبر ـ مناهجية. وذلك لأسباب منها:

ـ أن ميزة الحكمة المتعالية أنّها لا تقف عند الإفادة من المناهج في صوغ آرائها في الفكر الاعتقادي، بل لأنها تملك مدىً أبعد من مجرد البين ـ مناهجية، من جهة إنها تؤمن بتجاوز كل هذه المناهج. فهي تتعالى إشراقاً لكنها تملك أن تعيد المستشرق من معارفها إلى المستدلّ عليه في منظورها البحثي.

ـ أن ميزة الحكمة المتعالية ليس الولع بالمناهج بل الولع بالحقيقة، فهي تهدف إلى تحقيق تواصل خلّاق بين الذات والموضوع الذي لا يمكن بلوغه بالبين ـ مناهجية.

ويمكننا إقامة مقارنة بين العبر ـ مناهجية والحكمة المتعالية على أرضية أخرى. لنأخذ آراء ملاصدرا بوصفه الممثل الشرعي لهذه الحكمة المتعالية، ولنأخذ آراء باسراب نيكولسكو التي تعتبر واحدة من المساهمات الكبرى في العبر ـ مناهجية. فالثاني يصف العبر ـ مناهجية وصفاً مرآوياً، وذلك حينما يعتبر أن مرآتها توجد بين كل مجالات المعرفة ووراءها، فهي عالم التّجلي بخلاف العالم الكلاسي التمثيلي. ويبني نيكولسكو على المعنى الاشتقاقي لمرآة (mirare) اللاتينية وهو النظر بدهشة. ويؤكد على أنّ مصدر هذه الدهشة لا يمكن أن ينشأ من

حدّ النّاظر أو حدّ المنظور إليه؛ فلا مصدر لهذه الدهشة إلا بفعل اختراق الثالث المرفوع، أي شمله وإثباته.

ويستلهم نيكولسكو فكرته من حكاية من منطق الطير الذي وصفه الشاعر الفارسي العطار؛ عبور الطيور لوديان يكتنفها كثير من المهالك والروائع، بحثاً عن السيمرغ. وحين بلوغ وادي الحيرة ـ الوادي السادس ـ تندك الفروق ويتعذّر التمييز بين النقائض والأضداد، بين الليل والنهار أو الوجود والعدم «وفي نهاية سفرها المرهق تجد الطيور مرآة تستطيع فيها أخيراً أن ترى وتعرف»[1]. وتتأثر النظرة الشاقولية للإنسان وكذا المعرفة بالحكمة المتعالية نفسها في أصولها المؤسسة. فالإنسان جامع لعوالم متعددة وهي حدّ العبر ـ مناهجية الذاتية كما العالم متعدد النشآت وهو حدّ العبر ـ مناهجية الموضوعية. ووظيفة الحكمة المتعالية كوظيفة العبر ـ مناهجية هو تأليف الذات بالموضوع وخلق تناغم وتكامل بينهما. ولذا فمن نظر إلى الحكمة المتعالية من جانب التأليف المناهجي، وغاب عنه جانب التأليف بين الذّاتي والموضوعي، لن يستوعب الإثنين. إن حقيقة الإنسان في نظر الحكمة المتعالية «حقيقة جمعية، وحدتها كوحدة العالم وحدة تأليفية ذات مراتب كثيرة متفاوتة في التّجرم والتجسّم والصفاء والكدار والنور والظلمة. وكما إن جملة العالم لها طبقات كثيرة متفاوتة في الشرف والخسة إلّا أن لها ثلاثة أجناس في كل جنس طبقات لا يحصي عددها إلا الله»[2]. فتعددية الإنسان بحسب منازل المعرفة ثابتة في الحكمة المتعالية؛ لاسيما حينما نقف على رأيها في نظرية المعرفة التي جعلتها من جنس الوجود، والمعلوم من مقولة

(1) المصدر نفسه، ص82.

(2) صدر المتألهين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، ص 634.

معلومه، ويتفاوت منازل المعرفة نقف على تفاوت مناسب من منازل الوجود، من منطق «لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون»[1]. وليس المهم وراء القول باتحاد العقل والعاقل والمعقول إلّا محاولة للتأكيد على هذه الحقيقة. وهنا يعلن صدر المتألهين خلافه مع أكثر الحكماء والفلاسفة قبله، حينما يقول: «ويظن أكثر العلماء وجمهور الفلاسفة بأن جوهر الإنسان واحد عند الجميع دون أي تفاوت، وهذا لا يصحّ عند أصحاب البصيرة، (. . .) لأن مقام الروح وما فوقها من أسفل سافلين حتّى أعلى علّيين هي من درجات أفراد البشر ومقاماتهم ﴿لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾[2]، وتكون هذه الدرجات للبعض بالقوة وللبعض الآخر بالفعل، وفي البعض مطوية وفي البعض الآخر منشورة»[3]. **إنّ تعدّد مراتب الإنسان والعالم والمعرفة يتيح للحكمة أن تتعالى وللفكر أن يعبر. بين تعالي الحكمة والعبور بين وخلف المناهج تناسب كبير إن لم نقل إنّها محاولات الإنسان دائماً للتحرر من ضيق المعرفة إلى سعادتها**. في هذا الإطار يقول باسراب نيكولسكو: «هذا النطاق غيب au - dela بالنسبة إلى مستويات الواقع والإدراك، لكنه غيب متصل بها. إن نطاق المقاومة القصوى هو فضاء تواجد العبر صعود trans - ascendance والعبر نزول trans - descendance. هذا النطاق بما هو عبر صعود متصل بمفهوم التعالي الفلسفي (. . .) وهو بما هو تعالٍ متصل بمفهوم المحايثة. وإن نطاق المقاومة هو في آن معاً تعال محايث ومحايثة متعالية»[4]. ويؤكد باسراب

(1) انظر: إدريس هاني، **ما بعد الرشدية؛ ملاصدرا رائد الحكمة المتعالية**، الفصل الثاني: المعرفة بوصفها عين الوجود، ص247.
(2) سورة الأنفال: الآية 3.
(3) صدر المتألهين الشيرازي، **رسالة الأصول الثلاثة**، 130 ـ 131.
(4) بسراب نيكولسكو، **العبر ـ مناهجية**، ص138.

على أنّ «التعالي المحايث» يلحظ التعالي، بينما المحايثة المتعالية تلحظ المحايثة. والجدير بالإشارة عند باسراب ليس هذان التعبيران بل تعبير القدسي من حيث هو الثالث المشمول يصل بين التعالي المحايث والمحايثة المتعالية. فالقدسيّ في نظره «يسمح باللقاء بين الحركة الصاعدة والحركة النّازلة للمعلومة وللوعي عبر مستويات الواقع ومستويات الإدراك». وهو، كما يراه، المصدر النهائي لقيمنا بما أنّه يؤمن لنا فضاء الوحدة بين الزمان واللازمان، بين السببي واللاّسببي. إنه ـ وهذا أجمل تعبير للعبر ـ مناهجية ـ أمر لا مندوحة عنه بالنسبة لحريتنا ومسؤوليتنا[1]. هنا تعانق العبر ـ مناهجية فكرة الأسفار وجدل قوس النزول وقوس الصعود، فما نرومه ليس عوداً لا يلحظ واقع المحايثة، بل هو عود مطعّم بخبرة من الكمالات، تجعل السفر بين الخلق والخلق قبل السفر سفراً بغير حق، فإذا تحقق السفر الرابع عبر الكمالات المقررة، كان السفر بين الخلق والخلق هذه المرة سفراً بالحق. لسنا إذن متعمّلين في تقريب العبر ـ مناهجية للحكمة المتعالية على مستوى الموقف العام من المعرفة. ولسنا نحن من يريد جعل هذه الحكمة إحدى التعبيرات التاريخية عن العبر ـ مناهجية، بل كما يبدو أن العبر ـ مناهجية نفسها تستقي مقوماتها من هذا العالم العرفاني الذي يشكل عنصراً حيوياً في هذه الحكمة. فالعطار الذي يلهم بأسراب حكاية هذا المنطق إنما يضعنا أمام حقيقة الأسفار العقلية والسلوكية نفسها؛ من حالة العماء التي تندك عندها النقائض والأضداد إلى حالة الصحو والرؤية. وحكاية المرآة حاضرة في الحكمة المتعالية. وفي هذا السياق يتحدث ملا صدرا عن تعدد مرايا المعرفة التي تجتمع كأجزاء لتؤلّف النفس الكلية، فمرآة هذه

(1) المصدر نفسه، ص149 ـ 150.

النفس الكلية ذات شكل كروي يتمكن من استيعاب كل العوالم والمديات المعرفيّة، وهو ينقسم على هذا الأساس إلى علوم متفرقة كل منها يشكل قوساً من تلك الكرة المرآوية. وعليه فكل علم نظري في حاجة إلى غيره. والحقيقة لا تنعكس إلّا إذا ظهرت صورا متعددة تناسب المطلوب الأصلي. ويتمثل بذلك بيتاً لشاعر فارسي:

حبيبي المقصود له مائة ألف مرآة   إلى أيّ مرآة يلتفت تظهر فيها الروح[1]

خاتمة

زبدة القول إن عملية التأريخ للفكر الاعتقادي مسألة إشكالية بالمعنى الفنّي للعبارة. فلا يصار إلى التأريخ للمعتقدات إن هي خرجت من مجال النشاط الذهني البشري. فالتطور هو سمة للفكر الإنسانيّ وحتمية للنظر. وحيث ليس تحت النظر كما ذهب ابن عربي سوى عقائد وليس علم، فإنّ التطور من شأن الفكر العقائدي وليس مجرد الاعتقاد. وهنا تكمن واحدة من وظائف علم الكلام الإسلامي الذي ظهر أنّه أدّى دور الأيديولوجيا في صراع المتعصبين للمناهج والمتأولّين لها تعسفاً. وعند النظر فيه لا نجد فروقاً جوهرية بين مدارسه إلا ما كان منها مفارقاً في جوهر النظرة وأصل الأصول. وعليه، فإن أي محاولة مقارنة لاقتصاد الخلاف بين تلك المذاهب الكلامية سيوقفنا عند عامل العصبية ودور السلطة السياسية في إذكاء هذه الفروق. وحيث ظل الكلام وظيفياً يتوجه إلى العدو الخارجي، فإنّه لم يقدم شيئاً لحاجيات المؤمنين المعرفيّة. إنّ العوام والمتكلمين في مسائل الاعتقاد سيان. ولا فرق إلا في دربة الجدل

(1) صدر المتألهين الشيرازي: **رسالة الأصول الثلاثة**، تحقيق أحمد ماجد، ط1، دار المعارف الحكمية، 2008م، بيروت ص227 ـ 228.

والحجاج التي هي أدوات نضال المتكلمين. ومن هنا كان لا بدّ من أن ندرك أنّ تأريخاً صحيحاً للفكر الاعتقادي وجب أن يقف عند أنماط التحولات التاريخية للمعرفة وماهياتها. وحيث لا نعتبر في المعرفة الدينية أن التطور أفقي فإننا رمنا القول بالتطور الشاقولي للفكر الاعتقادي. وهذا لا يعني انعدام التطور الأفقي الذي هو تعبير عن حركة لا معنى لها في هذا المجال، أو هي تجعلنا ننطلق من مستوى مسطح إلى آخر مسطح من دون عمق. فالتطور الأفقي هو ذو دلالة كمية قد تحدث في مستوى النسق الواحد، لكن التطور النوعي الأثير لا يتحقق إلا بالترقي حسب منازل المعرفة. وقد اهتدينا إلى أن المنهج المتوخى لتحقيق هذه الرغبة. يكمن في تحقيق القدر الموضوعي من التحرر من فعل الشدّ والجذب ما بين الذات والموضوع، وتوفير انسجامهما وتكاملهما في نشدان منازل المعرفة. وهذا يجنّبنا، إن نحن وفقنا فيه كل، مزالق التفكير الشقي بدء بالحصر المناهجي وانتهاء بالفوضى وتساوي النظريات والأدلة. فالمعضلة في كل هذا كامنة في كيفية تدبيرنا للمناهجية. وحيث لسنا من دعاة المناهجية الحصرية ولا دعاة مناهضتها، فإننا اعتبرنا أفضل طريق يؤمننا من خطر الحصر المناهجي وخطر الحشوية المناهجية، هو أن نتبنى منهجاً ـ وفي الوقت نفسه ليس منهجاً ـ يوفر لنا الاستفادة من كل الجهد العقلي الإنسانيّ، ومن كل المناهج وتجاوزها في الوقت نفسه. وهذا يعني أن نتطلع إلى المعرفة تشوقاً وتشوّفاً من دون انسجان مناهجي ومن دون فوضوية مناهجية ومن دون عدمية لا مناهجية ومن دون تلفيقية بين ـ مناهجية، بل انطلاقة عبر ـ مناهجية. ومن هنا ارتأينا أن القول الحكمي في دروة الحكمة المتعالية هو منطلق لاستئناف التفكير العقائدي. على أنّ هذا لا يعني الوفاء لتجارب إنما هي تعبير عن تجربة ومنزل من منازل المعرفة قد يشوبها

كثير من الأخطاء الموضوعية التي تتعلق بالمناخ الفكري العام في المجتمع. بل نقصد التركيز على ما فيها من موقف مزعوم ليس بالضرورة أن يكون قد وفق فيه هؤلاء الأعلام الذين استوعبوا تجربة الأمة واستدمجوا خبرتها كلها. هو موقف عدم الوفاء للمناهج إلا بالقدر الذي تمكننا من أمثل مستويات النشاط الفكري. ولكننا نتخطّاها إلى الرؤية الكلّية التي تستفيد من التعدد المناهجي من دون أن تنسجن في حدوده. الرؤية الكلية هي المشترك العقائدي الذي قد يفهمه العامّة والخاصة من تعاليم الوحي التي جاءت لكي تثير للناس العقول. فإثارة العقل عملية تربوية لها مستويات ومنازل من أدنى الإدراك المشترك عند عموم الناس إلى أعلاه، وهو من أغمضها على العامّة لكنها حق للخاصة. تزعم الحكمة المتعالية أنّها قادرة على الاستدلال على كل ما يتم كشفه بلا وساطة البرهان والعكس صحيح. فهذا الزعم يؤكد على أنّ نتائج المعرفة يمكن صياغتها لتفيد اعتقاد العامّة وترسخه. ثم لا يخفى أن الرجوع إلى القرآن في تحصيل معاني الاعتقاد الحق هو دعوى لا خلاف حولها عند جمهور المسلمين، لا يشذ عنها فريق من فرقهم. ولكن الخلاف ينشأ حين التفصيل. وقد عاب كثيرون دعوى المسلمين حينما برروا كل إخفاقاتهم في النظر والعمل بوصف الإسلام هو دائماً غير ما نحن عليه. إنّ المعنى الحقيقي من تعاليمنا بات يتفلت منّا يوماً بعد يوم حتّى باتت المعرفة الحقة بمثابة النومين الكانطي في تصورنا. فإذا كان المسلمون عجزوا عن الطريق المتفق عليه في المعرفة، فكيف يقنعون أغيارهم بأن كل فشل هو منهم وكل نجاح هو من عقيدتهم، فإلى متى سيستمر هذا التأجيل للحلّ الإسلامي، وإلى متى تستمر هذه الحيرة؟ إننا نعيش عصر الأنساق التي تلائم مستوى الرشد العقلي لحضارة الإنسان المعاصر. لقد دخلت الصناعة المنطقية الحديثة إلى كل خطاب ونشاط حضاري. ولا

يوجد خطاب لم يخضع للتنسيق غير الخطاب الديني عندنا. فالرجوع إلى القرآن ـ وهو حمّال وجوه ـ يجب أن يتم بواسطة تنسيق يسهّل علينا عملية تفكير هذه التعاليم. ومقتضى العقل أن ننطلق من آخر تجارب فكرنا العقائدي التي اشتملت على كل المناهج والأنساق فيما خلا غيرها منها. فالحكمة المتعالية هي ذروة التجارب الإسلامية في مجال الاعتقاد، وهي أيضاً قابلة للتجاوز باعتبارها أطلقت مزاعم من داخل المنظور القرآني نفسه وإن لم تحققها جميعاً، أو أخطأت في تفكير بعضها. إن دعوى الرجوع إلى القرآن خارج الخبرة النظرية التي تستوعب كل تجارب الفكر الإسلامي ومكتسباته هي بمثابة خدعة للعودة إلى المربع الأول في الفهم والتلّقي والإدراك، بينما المهمة تقضي اليوم بتطوير مكتسباتنا في التفكير العقائدي، والتركيز على المزاعم التي لم تتحقق في كل هذه التجارب؛ إنها دعوة للانطلاق المستوعب لتجاربنا لا الانطلاق الارتجاعي الذي شكّل دعوى السلفية التي شكلت وما زالت تشكل تلك الخدعة التي تأخذنا بأحلام اليقظة إلى نقاوة لا نجدها في واقعنا الموسوم بالتعقيد، ولا في أذهاننا التي تطالبنا بالتجاوز والتقدم في منازل المعرفة.

ـ ولا بدّ من القول إنّ التعاليم تحرّض على التفكير وإثارة العقل. وثمرة هذا النشاط تنعكس على الفكر وتنشئ طرائقه في الفهم. إننا لا ندعو إلى أن تكون تلك المناهج هدفا بل طريقة لفهم تلك التعاليم نفسها التي لا تنطق وإنما نستنطقها بعقلنا المستوعب لتجارب الفكر الإنسانيّ. فإذا كان المطلوب أن نعقل ما خوطبنا به، فليس العقل في نهاية الأمر إلّا فعله ونشاطه وجماع خبرته. فأن نتعقل يعني أن نستثمر كل مكتسبات وتجارب النشاط الذهني الإنسانيّ التي يعيد العقل توليد نفسه من

داخلها. وحتى نتجنّب انتحار هذا العقل في ما أنتجه، علينا اعتماد العبر ـ مناهجية، باعتبارها تمكن الفكر من تصحيح نفسه بموازينه التي لن يبحث عنها هذه المرة في مساطير المنطق المعياري، بل من خلال ديناميكية فكر يقوم على مساحة من التصالح بين الذات والموضوع وتناغمهما. فالفكر مثل الطبيعة حينما يجري داخل هذا التناغم فهو يصحح أخطاءه. لأن أصل الخطأ يكمن في التعصّب؛ والعبر ـ مناهجية تقوض موضوع التعصب من أساسه. وحينما تصبح الحقيقة هي ما نتشوق إليه لا ما يرضي طبعنا ويغذي أهواءنا، ويستجيب لترسيمات تفصل الذات عن الموضوع بتغليب أحدهما على الآخر، وهو أصل التطرّف والغلو؛ فحتماً سيصبح الفكر سيد نفسه. وحينها تنعم الذّات المفكرة بالتوازن المطلوب بينها وبين موضوعها، يصبح التواصل منتجاً لمعرفة تواصلية مفتوحة وإيجابيّة وتكاملية. الذات المجتزئة لا تفكر إلا بنحو مجتزئ، والذات المتكاملة والمنسجمة ينعكس وضعها على نشاطها الفكري. على هذا الأساس، فإنّ العبر ـ مناهجية ليست فقط عبوراً غير محدود إلى فضاء المعرفة، بل هي عبور وتجاوز لخطأ الفكر من دون هوادة. فبها لن تأخذ الفكر العزّة بآثامه، ذلك أنّ غايته الحقيقة ووظيفته العبور إليها بالمناهج وما بعدها، ولو بالمعانقة الإشراقية والوصل الحضوري. ليست العبر ـ مناهجية منهجاً يقضي التعصب له، وليست لا منهجاً تذكيه الرغبة في التمرد؛ إنها التدبير الأمثل للمناهجية، وتقدير أمثل لحاجات الذّات في المعرفة وحاجات الموضوع للكشف. إنها قوس نزول وصعود في عالم المعرفة. ومن هنا كانت في الأصل موقفاً من الذات وموقفاً من الموضوع. وكانت مخرج للعصبية المتمحورة حول المنهج الوحيد القاضي بالغلب والتعصب، ومخرجاً

لحلّ مغشوش هو تكافؤ النظريات وتساوي الأدلّة. لأن الحلول يجب أن تكون معرفيّة مثمرة لا خارج معرفيّة. فبين تعصب المنهج الشمولي وعدمية تكافؤ المناهج، لا يوجد من طريق غير العبر ـ مناهجية التي تجعل الإنسان إذا انفتح على الحقيقة من مصادرها المقررة، انفتح عليها برحابة الذات المتعالية على المنهج والموضوع المتعالي على المنهج.
علينا إذن أن ننطلق من جماع هذه التجربة انطلاقة نقدية جادة بقصد التجاوز لا قصد الإقامة وهو الفريضة الغائبة في التفكير العقائدي عند المسلمين اليوم. وقد جعلتنا التّآويل الفاسدة التي تقوم على الظنون والمناهج المتفردة أقرب إلى البؤس الفكري نظراً والتعصب السلوكي عملاً. وحينما ساد اليأس وكدنا نبلغ ذروة تساوي الأدلة، ولم يعد بين أيدينا سوى الحجاج العقيم، قلنا بالاكتفاء، ومانعنا ضد الترقي في منازل المعرفة والعلم، ودخلنا متاهة البدائل المتسلسلة للمناهج، بينما الأمر كل الأمر: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾[1]، فالمعنى كامن فينا وداخلنا فلنرقَ إليه في منازل المعرفة وتكامل النفس الناطقة التي كنّا بها، وبها كلفنا وبها سنحاسب أمام الله؛ إذ كلٌّ يُحاسب حسب منازل قواه الإدراكية إن شخصياً فبحسب خبراته المعرفيّة، وإن نوعياً فبحسب التطور النوعي للذهن البشري!

---

(1) سورة الذّاريات: الآية 21.

المصادر

- مراد وهبة: **نيتشه وعلم اللاهوت**، مجلة الملتقى، العدد 16، ماي 2007م.
- بناصر البعزاتي: **الاستدلال والبناء**، ط 1، 1999م دار الأمان، الرباط.
- بناصر البعزّاتي: **خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة**، ط 1، 2007م، دار الأمان، الرباط.
- بناصر البعزاتي: **تداخل التعقل والتخيل**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 117، تكوّن المعارف، ط 1 ـ مطبعة النجاح، 2005م، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط.
- بسراب نيكولسكو، **العبر ـ مناهجية**، ترجمة: ديمتري أفييرينوس، ط 1، مكتبة إيزيس، دمشق، 2000م.
- غاستون باشلار: **تكوين العقل العلمي**، ترجمة خليل أحمد خليل، ط 2، 1982م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
- غاستون باشلار: **الفكر العلمي الجديد**، ترجمة عادل العوا، ط 2، 1983م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
- إ.م. بوشنسكي: **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، ترجمة عزّت قرني، عالم المعرفة ـ 165، 1992م، الكويت.

- هنري كوربان: **الخيال الخلّاق في تصوف ابن عربي**، تحقيق فريد الزاهي، منشورات موسم، الرباط.
- جوزيف سايفرت: **الله كبرهان على وجود الله**، تحقيق حميد لشهب، ط ـ 2001، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء.
- المجلسي: **بحار الأنوار**، ط 3، 1983، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- غلام حسين الديناني: **العقل والعشق الإلهي ـ 1**، ترجمة عبد الرحمن العلوي، ط1، دار الهادي، 2005م.
- غلام حسين الديناني: **حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي**، ط 2 ـ دار الهادي، 2008م، بيروت.
- غلام حسين الديناني: **المنطق والمعرفة عند الغزالي**، ترجمة عبد الرحمن العلوي، ط 1، دار الهادي، 2004م، بيروت.
- د. خنجر حمية: **العرفان الشيعي**، ط1، دار الهادي، 2004م، بيروت.
- محيي الدين ابن عربي: **الفتوحات المكية ـ 1**، تحقيق: عثمان يحيى، ط 1985، الهيئة المصرية للكتاب.
- جورج لايكوف ومارك جونسن: **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة عبد المجيد جحفة، ط 2، دار تبقال، 2009م، الدار البيضاء.
- فيليب راينو: **ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث**، ترجمة محمد جديدي، ط 1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، 2009م.
- باول فيرابند: **ثلاث محاورات في المعرفة**، ترجمة محمد أحمد السيد، منشأة المعارف بالإسكندرية.
- أندريه بورغينيون: **«من تعددية المناهج إلى العبر ـ مناهجية»**،

http://maaber50.megs.com/forth_issue/epistemology_2a.htm

بتاريخ 17/ 5/ 2005.

- بسراب نيكولسكو: **العبر ـ مناهجية**، ت: ديمتري أفييرينوس، ط1، دار مكتبة إيزس، 2000م، دمشق.
- الحارث بن أسد المحاسبي: **كتاب مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه ـ من العقل وفهم القرآن**، تحقيق حسين القوّتلي، ط 3، 1982م، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع.
- الخيال، **عالم البرزخ والمثال**، جمع وتأليف محمود محمود الغراب، ط3، 1993م، دار الكتاب العربي.
- إدريس هاني: **العرب والغرب: أية علاقة، أي رهان**، ط1، دار الطليعة، 1998م، بيروت.
- إدريس هاني: **الإسلام والحداثة**، ط1، مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، دار الهادي 2005م، بيروت.
- إدريس هاني: **خرائط أيديولوجيا ممزقة**، ط 1، الانتشار العربي، 2006م بيروت.
- إدريس هاني: **محنة التراث الآخر**، ط 1، 1998م، مركز الغدير للدراسات والنشر، بيروت.
- إدريس هاني: **مابعد الرشدية ـ ملاصدرا رائد الحكمة المتعالية**، ط 1، مركز الغدير، 2000م، بيروت.
- إدريس هاني: **علماء المغرب بين الأمس واليوم ـ من السلفية الوطنية إلى السلفية التكفيرية: حكاية انحطاط دراماتيكي**، مجلة وجهة نظر، العدد 46، 2010م، المغرب.
- إدريس هاني: **المنطق في الثقافة العربية والإسلامية ـ جدل التطور والإعاقة**، المؤتمر التخصصي حول المنطق الأرسطي، معهد المعارف الحكمية، سنة 2005 ـ بيروت.
- أبو حامد الغزالي: **معيار العلم في فن المنطق**، دار الأندلس، بيروت، بلا تاريخ.
- أبو حامد الغزّالي: **إلجام العوام عن علم الكلام**، ملحق من كتاب مقاصد

الفلاسفة، تحقيق أحمد فريد المزيدي، ط 1، دار الكتب العلميّة، 2003م، بيروت.

- سيرة ابن هشام، موقع الإسلام http://www.al-islam.com.
- كارل بروكلمان: **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ت: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط9، 1981، دار العلم للملايين، بيروت.
- منتغمري وات: **محمد في مكة**، ت: عبد الرحمن الشيخ ـ حسين عيسى، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 2002م، القاهرة.
- صدر المتألهين الشيرازي: **المبتدأ والمعاد**، ط 1، 2000م، دار الهادي، بيروت.
- صدر المتألهين الشيرازي: **رسالة الأصول الثلاثة**، تحقيق أحمد ماجد، ط 1 ـ دار المعارف الحكمية، 2008م، بيروت.
- هانز جورج غادامير: **الحقيقة والمنهج**، ت: حسن ناظم ـ علي حاكم صالح، ط1، دار أويا، 2007م، طرابلس.
- يول تيليش: **بواعث الإيمان**، ت: سعيد الغانمي، ط 1، 2007، منشورات الجمل، بغداد.
- رودولف أوتو، **فكرة القدسي**، ط 1، دار المعارف الحكمية، 2010م، بيروت.
- جون هيك، **فلسفة الدين**، ترجمة: طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، 2010م، بيروت.
- ابن خلدون: **المقدمة ج 1**، دار الجيل، بيروت، (بدون تاريخ).
- عبد الرحمن الإيجي: **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت، (بدون تاريخ).
- ابن تيمية: **نقض المنطق**، تحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، المكتبة العلميّة، بيروت، (بدون تاريخ).

- مجموع فتاوى ابن تيمية، عن الموسوعة الشاملة http:// www.alwarraq.com.

- الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ج1، عن الموسوعة الشاملة.

- ابن عربي: **الفتوحات المكية**، تحقيق: عثمان يحيى، ط الأولى، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1985م.

- الشهرستاني: **المِلل والنِحل**، ط 5 ـ 1934، القاهرة.

- شهاب الدين الألوسي: **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، موقع التفاسير http://www.altafsir.com.

- كارل بروكلمان: **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ت: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط 9، 1981 دار العلم للملايين، بيروت.

- ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، الطبعة المصرية.

- محمد بن سعد، **طبقات ابن سعد**، طبعة صادر ـ بيروت.

- علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط 2، دار المعارف، 1975م.

- حسين مروة: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ط 6، دار الفارابي، 1988م، بيروت.

- حسن نافعة وكليفورد بوزورث: **تراث الإسلام**، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، كتاب عالم المعرفة 12، الكويت.

- جعفر السبحاني: **بحوث في المِلل والنِحل**، ط 2، 1991م، الدار الإسلامية، بيروت.

- عبد الله نعمة: **فلاسفة الشيعة**، ط 1، 1987م، دار الكتاب الإسلامي، إيران.

- سليم العوا: **المعتزلة والفكر الحر**، ط 1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق (بدون تاريخ).

- أبو منصور الطبرسي: **الاحتجاج**، ط 2، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1989م، بيروت.
- ابن أبي الحديد: **شرح نهج البلاغة**، ط 3، دار الفكر، 1979م.
- صالح مهدي هاشم: **المشهد الفلسفي في القرن السابع الهجري**، ط 1، مكتبة الثقافة الدينية، 2005م، القاهرة.
- عبد الله العروي: **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1996م، بيروت.
- طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، 2000م، بيروت.
- حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**، ط1، المركز الثقافي العربي، 1988م، بيروت.
- ابن رشد: **فصل المقال وتقرير بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق عبد المجيد همو، ط 1، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، 1996م، بيروت.
- أحد فرامرز قراملكي: **مناهج البحث في الدراسات الدينية**، ترجمة سرمد الطائي، ط 1، معهد المعارف الحكمية، 2004م، بيروت.
- كمال الحيدري: **التوحيد؛ بحوث في مراتبه ومعطياته**، تقرير: جواد علي كسّار، ط 4، دار فراقد للطباعة والنشر.
- هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، منشورات عويدات، ط 3 بيروت 1983.
- عزيز الحدادي: **صورة ابن رشد في الكتابات الأوروبية والعربية**، ط1، مطبعة ما بعد الحداثة، فاس، المغرب 2000م.
- أرنيست رينان: **ابن رشد والرشدية**، ترجمة عادل زعيتر، ط 1، 2008، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

- الأفق الكوني لفكر ابن رشد: **أعمال الندوة الدولية بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد**، مراكش 12 ـ 15، 1998م، تنسيق محمد المصباحي، ط 1، منشورات الجمعية الفلسفيّة المغربية، 2001م.
- محمد المصباحي: **العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان**، ط 1، دار الطليعة، 2006م، بيروت.
- تكون المعارف: **تنسيق بناصر البعزاتي**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط، ط 1، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، 2005م.
- طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص 127، ط 2، المركز الثقافي العربي، (بدون تاريخ).
- Auguste COMTE (1798 - 1857): **Cours de philosophie positive;** Édition complétée le 17 février 2002 à Chicoutimi, Québec Édition revue et corrigée le 8 novembre 2006.
- F. Chatelet: **La Naissance de L'Histoire**; Paris. Editions de Minuit, 1962.